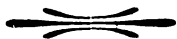
SALVATORE MINOCCHI
DOTTORE IN TEOLOGIA

LA GENESI

CON

DISCUSSIONI CRITICHE

Parte Prima - Cap. I-XI

Sezione Prima - Cap. I-III

FIRENZE
BIBLIOTECA SCIENTIFICO-RELIGIOSA

1908

AI LETTORI

Lo studio accurato dei primi undici capitoli della Genesi, dal punto di vista scientifico-religioso, forma quest'anno oggetto di un corso di lezioni nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze, che io tengo come libero insegnante di lingua e letteratura ebraica. Ma l'idea di un lavoro ampio e, vorrei dire, esauriente circa la Genesi, per mostrare che i resultati certi delle scienze moderne, sinceramente accolti, non vietano di dare al sacro antichissimo libro un'interpretazione religiosa consentanea alla fede cattolica, la concepii sin dalla fine del 1906, appena terminai la versione critica e il commento delle profezie d'Isaia, pubblicate l'anno scorso con approvazione ecclesiastica e con una nobile lettera d'incoraggiamento del nostro compianto cardinale Svampa, a cui l'opera fu dedicata.

La versione e il commento della Genesi si è principiato a pubblicare, sin dallo scorso anno 1907, in calce alla cessata rivista di *Studi Religiosi* — che io dirigevo — come s'era usato fare con la versione d'Isaia. E durante il 1907 sono state in questa guisa pubblicate le prime 64 pagine di questo libro, tutte debitamente già passate per la revisione a persona competente, a ciò fare deputata dall'autorità ecclesiastica, e dopo averne ottenuto il consenso.

Nel frattempo uscì l'Enciclica *Pascendi* di SS. Pio X, la quale prescriveva, in materia di revisione ecclesiastica, una censura preventiva, segreta ed anonima, e, in caso di approvazione, una molto maggiore e piú esplicita responsabilità del revisore. Un proprio ufficio di Censura fu istituito dunque presso la rev.ma Curia fiorentina, alla quale mi fu ingiunto, come sacerdote diocesano, di presentare le bozze del mio lavoro su la Genesi, per la debita revisione segreta ed anonima, e per la eventuale approvazione. E all' ufficio di Censura, il dì 4 gennaio 1908, presentai nella loro integrità, come oggi le pubblico, le bozze della discussione critica sul Paradiso terrestre.

Dico il vero, non dubitai menomamente che le bozze sarebbero state approvate; non solo in vista della revisione già felicemente subìta dalle pagine precedenti di versione e commento ai cap. 2 e 3 della Genesi, redatti con metodo e proposito scientifico e critico uguale al resto, ma principalmente perché nella discussione medesima io non facevo in sostanza che riprendere e svolgere le idee sostenute nella *Revue biblique internationale*, organo della *Pontificia Commissione Biblica*, ben undici anni fa nel 1897, dal Padre Lagrange, domenicano, insigne iniziatore e maestro di cattolica verità sinceramente armonizzata con la scienza moderna. Se un dotto, pensavo, come l'istitutore della *Scuola Biblica* domenicana di Santo Stefano a Gerusalemme, anc'oggi fiorente, approvata da SS. Pio X, e giustamente celebre e ammirata in tutto il mondo cattolico, aveva dimostrato il simbolismo ideale dei tre primi capitoli della Genesi in perfetta armonia coi principî della fede cattolica, ben mi potevo dunque permettere io di seguirne liberamente le orme. Perciò il 19 gennaio 1908, dopo quindici giorni dalla presentazione delle bozze, sempre piú nutrendo ferma speranza che l'approvazione desiderata non avrebbe tardato piú oltre, mi credetti lecito di tenere una conferenza scien-

tifica sul racconto del Paradiso terrestre per mostrare — indiscusse rimanendo le realtà della fede — che il racconto della Genesi non poteva né doveva esser preso come presunta storia, ma soltanto in un verace significato simbolico.

Certo, se avessi conosciuto in precedenza chi propriamente fosse il revisore ecclesiastico, non sarei stato alieno dal ricevere, prima della conferenza, quei consigli autorevoli che sarebbe stato per darmi; e così feci sempre nelle mie relazioni col revisore autorizzato delle prime 65 pagine. Ma ora, dopo il regolamento nuovo della Censura anonima e segreta — e intendo unicamente limitarmi a verificare questo fatto che mi riguarda — come potevo rivolgermi al censore, destinato ad essermi notificato solo dopo ottenuta l'approvazione ecclesiastica? Del resto la conferenza, diversi giorni prima, fu annunziata dai giornali cittadini, e d'altronde, lo ripeto, io svolgevo idee già in sostanza approvate, o per lo meno tollerate.

**

Checché ne sia, la sera 19 gennaio il *Giornale d'Italia* pubblicava a Roma questo breve resoconto della mia conferenza, telefonatogli da Firenze:

Il Paradiso terrestre e il dogma del peccato originale.

Su questo interessante argomento, il dotto Rev. Prof. Salvatore Minocchi ha tenuto oggi una conferenza che richiamò un pubblico assai numeroso.

Premessa la lettura del secondo e terzo capitolo della Genesi, con brevi annotazioni qua e là dove la interpretazione genuina del testo, nel senso voluto esprimere da' suoi antichissimi scrittori, lo esigeva, Salvatore Minocchi ha precisato i termini della questione voluta risolvere dai due capitoli col racconto del paradiso terrestre, della creazione dei primi padri, della loro caduta e del peccato originale.

Il problema, innanzi tutto, che la coscienza moderna si pone, circa il noto racconto della Genesi, è tale: abbiamo noi in questi due capitoli

una vera narrazione storica di un fatto avvenuto così e così, nel tempo e nello spazio, qualche migliaio d'anni fa, nel senso che noi diamo alla parola storia? Ormai, dopo tante scoperte e dimostrazioni delle scienze geologiche, antropologiche e storiche, dare il valore di storia ai due capitoli della Genesi non è più possibile in verun modo. Non è quistione qui, dice il Minocchi, di modernismo o di tradizionismo; è quistione per uno studioso di sincerità. Il racconto della Genesi non è storico e non pretende d'esserlo, nè dal punto di vista filosofico, nè da quello archeologico e critico.

Bensì le tradizioni religiose dell'antico Oriente, particolarmente quelle della letteratura babilonese, ci dànno a sufficienza, anzi ci obbligano a riconoscere gli argomenti e i motivi dell'origine del racconto genesiaco. Com'è avvenuto nel primo capitolo della Genesi, che le concezioni religiose politeistiche dell'antica Babilonia — diffuse tra gli Ebrei — sulla creazione del mondo sono state dallo scrittore biblico usufruite e trasformate allo scopo di esprimere la verità del suo monoteismo; così altri scrittori hanno preso e trasformato, in senso monoteistico per esprimere un'altra verità dogmatica, le precedenti tradizioni religiose politeistiche, relative ai primi giorni d'esistenza del genere umano.

« Tra i Babilonesi, dice il prof. Minocchi, esse erano l'espressione grossolana di un'idea politeistica più o meno e mitologica; nella Bibbia si spogliavano d'ogni equivoco simile e d'ogni erroneo valore, per assumere il carattere monoteistico e contribuire, col loro colorito popolare, all'affermazione dell'unica verità religiosa. Là si aveva il mito, qui si ebbe il dogma. » Ci dispiace di non poter riferire per esteso il particolare e convincente esame dal Minocchi istituito fra i miti babilonesi, persiani, cananei, e il racconto della Genesi; la relazione del mito di Gilgamesc e del mito di Adapa è stata di speciale evidenza. Il racconto della Genesi suppone un mito cananeo, che lo abbia preceduto. È una constatazione di fatto, che in questo caso la verità è preceduta dall'errore.

Questo è così certo ormai, che se il cattolicismo, osserva il Minocchi, per ammettere il dogma del peccato originale dovesse ammettere per forza la storicità del racconto della Genesi, sarebbe finita per il dogma e per il cattolicismo. Contro l'esperienza dei fatti stabiliti dalla critica, nessun argomento metafisico può aver valore. Ma in realtà, dimostra il Minocchi che si può credere, come egli crede, al dogma del peccato originale, anche non ammettendo la storicità del fatto narrato dalla Genesi. Questa parte, però, della interessante conferenza — limitata alla sola discussione scientifica — non è stata più particolarmente dichiarata dal Minocchi, il quale ha detto tuttavia che ne tratterà di propo-

sito ed ampiamente nel commento alla sua nuova versione della Genesi in corso di pubblicazione, e già pubblicata in parte a norma di queste idee. Le quali, aggiunge il Minocchi, per quanto nuove in Italia, non sono un'assoluta novità fra i cattolici; poichè da dieci anni e più sono state accolte e dimostrate in Francia, nella *Revue Biblique* del 1897, dal Padre Lagrange, domenicano, gloria della scienza cattolica e insigne maestro di verità antica sinceramente armonizzata col sapere moderno.

Tutto questo dimostra, conclude il Minocchi, come nel cattolicismo germogli e fruttifichi la vita dei dogmi, l'apprensione umana limitata, relativa, imperfetta di arcane realtà dello spirito, su cui la logica dell'uomo sa dire poco o nulla. Sono quelle realtà delle quali ha bisogno l'uman genere per sollevarsi oltre le pesanti catene della visibil materia, nelle invisibili, ma più vere e più vive, regioni dello spirito dove ogni passo ci conduce a Dio.

La dotta, profonda conferenza fu ascoltata con grande attenzione e vivamente applaudita e ammirata.

Anche il giornale cittadino di Firenze, *La Nazione,* riferì nella prima edizione di lunedì (mattina) 20 gennaio un breve sunto del mio dire. In seguito a queste pubblicazioni, anzi precisamente a quella, riferita, del *Giornale d'Italia*, ricevei da parte della Rev.ma Curia fiorentina, questo biglietto:

Molto Rev.do Signore,

La prego a favorirmi qui alla Curia avendo occorrenza di conferire con lei per commissione di Mons. Arcivescovo.

La saluto e mi dichiaro

Dev.mo
Can.co Alessandro Ciolli
Vicario Generale.

Li 22 Genn. 1908.

In seguito poi al colloquio fra me e Mons. Vicario, avvenuto la mattina del 23 gennaio, nella seconda edizione del venerdì (giorno) 24 gennaio, *La Nazione*, per debito d'imparzialità, pubblicava questa mia lettera:

Firenze, 24 gennaio 1908.

Egregio signor Direttore,

Tenni, com'Ella sa, domenica scorsa, presso la Biblioteca Filosofica, una conferenza di carattere puramente scientifico, circa il racconto della

Genesi sul Paradiso terrestre. Debbo anzi ringraziarla del breve riassunto che volle pubblicarne anche lei nel suo pregiato giornale. E da quel sunto medesimo appariva abbastanza chiaro, come io considerassi nel racconto della Genesi due elementi diversi, e fra loro scindibilissimi; l'uno concernente la sostanza e la realtà del fatto, che vale quanto dire il dogma del peccato originale, e l'altro la forma esteriore e simbolica di cui rivestito era il fatto medesimo: come sarebbe a dire il giardino dove Dio passeggia al fresco della sera, e il serpente che parla, e il pomo d'Eva, e le foglie di fico ecc. E in questo senso dicevo che il racconto era simbolico e non istorico, mentre tuttavia come credente riconoscevo la verità obiettiva e reale del dogma cattolico in esse forme contenuto.

Non starò qui a dimostrarle, che questo simbolismo nel celebre racconto della Bibbia è stato sempre liberamente discusso e accettato fra i dotti cattolici di tutti i tempi. Quindi mi reputavo lecito di accettarlo, tanto più oggi che esso è matematicamente provato dalle più decisive scoperte delle scienze antropologiche e storiche. Invece, mi permetto di renderle noto, che questa rev.ma Curia, in base unicamente al presunto scandalo dato dai giornali, e senza voler nulla intendere a mia discolpa e giustificazione, mi ha intimato la sospensione *a divinis*, qualora io non avessi dichiarato storico il racconto della Genesi, proprio nel senso in cui io l'ho detto simbolico, in pieno accordo con tanti dotti cattolici, non mai perciò condannati. Com'Ella può figurarsi, io ho respinto con tutta l'anima un'ingiunzione simile, e ho preferito soggiacere al decreto di sospensione, piuttosto che farmi reo di un atto così contrario alla mia coscienza di studioso e di cattolico.

E tutto ciò non le dico per oppormi alle esigenze legittime dei miei superiori locali, dai quali anzi sono stato sempre accolto con benevola cortesia; ma bensì per ismentire, se ne fosse il caso, qualsiasi dichiarazione o affermazione che sarà per apparire a mio riguardo nei giornali « cattolici, » nei quali si tentasse per avventura di coonestare la misura presa contro di me, col motivo che io ho ricusato di aderire alla dottrina intera della Chiesa circa il dogma del peccato originale.

Rimango, con profondo ossequio,

Suo dev.mo
SALVATORE MINOCCHI.

La sera stessa del 24, nel suo numero del sabato 25 gennaio, l'*Unità Cattolica* di Firenze conteneva in principio la seguente

COMUNICAZIONE.

Nella domenica scorsa, 19 gennaio 1908, il sacerdote prof. Salvatore Minocchi tenne una conferenza in Firenze sul secondo e terzo capitolo del *Genesi*, svolgendo teorie contrarie all'insegnamento della Chiesa in proposito, e sostenendo che, dietro le scoperte geologiche, antropologiche e storiche, non era più possibile dare il valore di storia propriamente detta ai due mentovati capitoli. Dietro ciò, per riparare lo scandalo dato ai fedeli con simili teorie modernistiche e razionalistiche, fu richiamato dall'Autorità Ecclesiastica Diocesana ed invitato caritatevolmente a fare una dichiarazione in senso prettamente cattolico; al che essendosi rifiutato, gli fu intimata la sospensione *a divinis*, finché non abbia ritrattato la suddetta erronea teoria e date quelle soddisfazioni che l'Autorità Ecclesiastica crederà opportuno di chiedergli.

Contemporaneamente a Roma, la sera del 24 usciva il *Giornale d'Italia* (25 genn. 1908) con questa mia

DICHIARAZIONE.

Caro Sig. Direttore,

Domenica scorsa tenni qui a Firenze la nota conferenza col titolo: *L'Enigma della Genesi: Il Paradiso terrestre*, presso la Biblioteca Filosofica; una istituzione questa severamente scientifica, e aliena da pregiudizi settari o irreligiosi d'ogni sorta. Anche l'anno scorso vi tenni due conferenze, una delle quali sul primo capitolo della Genesi.

E questa conferenza non la feci senza tenere per guida, in così difficile tema, il pensiero di dottissimi cattolici, come il gesuita padre Hummelauer e il domenicano padre Lagrange; anzi, prima di farla, credetti opportuno di presentare il mio scritto alla competente e legittima revisione diocesana. Poiché l'ebbi tenuta, anche il suo giornale ne fece un breve sunto, né la ecclesiastica autorità trovò nulla a ridirvi.

Così precisamente mi son creduto lecito di poter fare anche quest'anno un'altra conferenza sulla Genesi, presso la Biblioteca Filosofica, prendendo a guida i lavori del P. Hummelauer e particolarmente quelli, più dotti e giusti, del P. Lagrange, e di più presentando un quindici o

venti giorni prima alla revisione il mio lavoro. In tal guisa i miei superiori avrebbero avuto modo e tempo di sconsigliarmi o distogliermi dall'impegno preso. E però domenica scorsa dinanzi a un pubblico ristrettissimo e aristocratico d'intelligenza, capace di comprendere tutto il mio pensiero, tenni l'accennata conferenza, di cui anche il suo giornale volle pubblicare un breve sunto.

Ciò premesso, Ella può ben figurarsi quanto grande e legittima stata sia la mia sorpresa, nel sentirmi invece chiamare dall'autorità diocesana, presso questa Curia ecclesiastica fiorentina, in ordine e a proposito della mia conferenza di domenica. Il colloquio fra me e l'autorità diocesana si è svolto brevemente in questi termini: essere stato oggetto di grave scandalo la relazione, intorno alla mia conferenza, del *Giornale d'Italia*, secondo cui il racconto della Genesi sul Paradiso terrestre non avrebbe a dirsi « storico: » dovere io perciò fare una pubblica dichiarazione a questo riguardo, capace di toglier lo scandalo; dovere essere quella dichiarazione stesa nei termini voluti dall'autorità, pena altrimenti la proibizione di più oltre celebrare la Messa.

Ora, è facile comprendere, che io personalmente non posso rimaner responsabile del sunto di un giornale, anche ben fatto, sur un tema così delicato e difficile. Più di settanta grandi pagine io ho dedicato allo studio del racconto della Genesi, di cui solo una parte lessi alla Biblioteca; figuriamoci se potrei stimare abbastanza chiarito il mio pensiero dalle poche parole apparse nel suo giornale a questo proposito. L'autorità esigeva da me che dichiarassi « storico » il racconto della Genesi. Ma in che senso? Ho pregato l'autorità di prendere cognizione diretta delle bozze di stampa offerte alla Censura sino dal quattro gennaio, per vedere e stabilire in che senso mi poteva essere conceduto, o no, di dire storico il racconto del Paradiso terrestre.

Sento però il dolore di doverle dire che l'autorità diocesana si è nettamente rifiutata di prender cognizione del mio lavoro, persistendo nel volere da me unicamente, che dichiarassi storico in ogni e qualsiasi modo il racconto della Genesi. Si voleva, cioè, che io, in coscienza di galantuomo e di prete cattolico, dicessi tenere per istorico, cioè sensibilmente e materialmente avvenuto ed esistito, poche migliaia d'anni fa, il giardino dove Dio aveva la sua reggia e si recava a passeggiare al fresco della sera (Genesi III, 8) un uomo formato di terra, per nome Adamo, una donna di nome Eva, formata da una costola di lui, un serpente che parlava, un albero dei cui frutti essi mangiarono, e le foglie di fico.... E avendo io sdegnosamente replicato, che una simile dichiarazione non l'avrei firmata mai, monsignor Vicario generale, a nome dell'arcivescovo mi ha intimato la sospensione *a divinis*.

Questa la cronaca. Ed ora, signor Direttore, mi consenta una breve spiegazione. Ed è, che se mi si richiede, per ogni vero o farisaico scandalo, una dignitosa e chiara professione di pubblica fede nella pura dottrina della Chiesa, circa il dogma del peccato originale, io sarò pronto ognora a farla, come fo. Io credo a questa misteriosa e profonda realtà e verità — analogicamente uguale alla realtà di Dio e dell' anima umana — che la coscienza morale del genere umano, al principio del suo essere, dinanzi a Dio creatore, sedotta da arcani poteri e traviata nella volontà di peccare, ha perduto la sua verginità spirituale, la grazia, la beatitudine per sé e per noi tutti: e che questa grazia e beatitudine si riottiene per la redenzione di Gesú Cristo signor nostro: e questa verità io la credo e voglio intenderla nel senso che ad essa dette sempre la Chiesa cattolica, dal punto di vista dogmatico.

Io ho ben definito, mi sembra, in che senso ho negato la storicità del racconto della Genesi nel lavoro che l'autorità diocesana ha rifiutato di esaminare; l'ho negato perciò che ho detto essere il racconto del Paradiso terrestre come la rappresentazione plastica, per via di simboli, l'espressione sensibile di un fatto di coscienza che nessuna storia ha mai potuto verificare, perché nessuno poté mai riferire la storia degli albori della nostra coscienza morale. Ma il riconoscimento delle espressioni simboliche nel racconto della Genesi fu sempre dottrina liberamente discutibile, e del tutto estranea al contenuto dogmatico, nella Chiesa cattolica da Origene a Sant'Agostino, a San Tommaso, al Cardinale Caietano, al gesuita Padre Hummelauer, al domenicano Padre Lagrange. Io non le infliggerò, signor Direttore, una lunga dimostrazione di ciò che tutti i cattolici in buona fede concordemente ammettono. Bensì non Le nascondo che mi resta ancora da spiegare, circa il racconto della Genesi, quest'altro enigma, che una dichiarazione categorica di cosiffatta storicità del Paradiso terrestre oggi — dopo tante e così decisive scoperte delle scienze antropologiche e storiche — si voglia imporre a me, studioso onesto e sincero. Mai e poi mai io farò questa dedizione vilissima della mia coscienza cattolica ad opinioni scientifiche, che so di certo essere falsissime. Mai non offenderò Iddio, rinnegando la verità conosciuta, per compiacere agli uomini. E perciò, come cattolico ossequente ai voleri dell'autorità, mi inchino alla decisione dei miei superiori, mal celando la gioia di dare per Iddio e per Gesú Cristo, con questa affermazione di coscienza, testimonianza alla pura verità del cristianesimo.

Salvatore Minocchi.

La sera poi di sabato 25 gennaio mi venivano restituite le bozze della Discussione (pag. 66 segg.) dall' ufficio della Censura diocesana col seguente biglietto:

Molto Rev.do Signore,

Il censore deputato per la revisione del suo libro sulla Genesi non crede poterci mettere il *Nihil obstat;* quindi le ritorno le bozze.

La saluto e sono

Dev.mo

Li 24 Genn. 1908. Can.co ALESSANDRO CIOLLI

Vicario Generale.

Questa restituzione, benevola del resto e deferente, non poteva sorprendermi. Ma non solo per la mia dignità d'uomo, bensì per quella pure di sacerdote cattolico, sospettato e già punito come reo di opinioni contrarie alle esigenze del dogma, potevo io riprenderle e tranquillamente chiudermi con esse nel silenzio de' miei studi abituali? Avevo già pregato l'autorità ecclesiastica di giudicarmi non in forza di un sunto giornalistico, ma in virtú del mio lavoro dove il mio pensiero cattolico era in tutta chiarezza dimostrato. Se ora, dunque, io mi ritraessi dal pubblicare subito nella sua integrità il mio lavoro e il mio pensiero, non solo, penso, offenderei i naturali diritti della mia persona morale, ma sino i doveri della mia coscienza di sacerdote cattolico.

Perché io non posso vivere, dopo aver ricusato, in questo caso, di ottemperare ai voleri dell'autorità, sotto la imputazione gravissima quasi di eretico pertinace. Io sento non solo il diritto, ma il preciso e urgente dovere di giustificarmi, e dinanzi all'autorità che mi ha in prima istanza, per così dire, condannato, e di fronte alla coscienza di tutti i cattolici, quelli che in buona fede mi avversano, e quegli altri moltissimi, laici e preti e religiosi, che approvano la mia condotta, nel caso, verso l'autorità. Questo per ispiegare come il presente volume

esca in luce, per eccezione, senza la consueta approvazione ecclesiastica.

Forse i miei avversari presumono che il mio lavoro sulla Genesi mi abbia dovuto convincere, che i certi resultati delle scienze moderne, sinceramente accolti sì come ogni altro ragionevole fatto di interna od esterna esperienza, contradicano alle concezioni non solo puramente scientifiche di una tale esegesi tradizionista, che repudio con ogni energia, ma anche alle verità spirituali e dogmatiche espresse nella Genesi. Perciò dovrei cessare di dirmi prete e cattolico, e non dovrei tentare — con la ipocrisia abituale che è loro privilegio — d'impormi ora al volere dell'autorità per restare, come dicesi, in paradiso a dispetto dei santi. Ma via, nei tempi che corrono, c'è davvero gran che da guadagnare, a portare la tonaca? Se, dunque, il mio lavoro sulla Genesi mi ha convinto della vera natura, non istorica, de' suoi primi capitoli, e persuaso anche di piú circa il loro valore cristiano di verità religiosa, in armonia con la tradizione dogmatica del cattolicismo, ho il dovere, mi sembra, ed anche il diritto di rimanere prete e cattolico, sia pure nel caso che l'autorità, in prima istanza e senza udire le mie ragioni, mi condanni. E la discolpa mia di cattolico e prete, dopo quella condanna, è in questo libro, per quanto una piena dimostrazione in mio favore non possa risultare che dalla pubblicazione, cui attendo, del commento e delle discussioni pur dei rimanenti otto capitoli, sui primi undici, della Genesi.

GENESI

[1] In principio Iddio creò il cielo e la terra; [2] e la terra era vuota e vana, e la tenebra su la faccia dell'Abisso, e lo spirito di Dio posava su la faccia delle acque; [3] e disse Iddio: Sia la luce. E fu la luce. [4] E vide Iddio la luce, ch'era buona; e Dio separò la luce dalla tenebra; [5] e Dio chiamò la luce, giorno, e chiamò la tenebra, notte. E fu sera e mattina, giorno primo.

I, 1 — Nella sua espressione sintattica, non si presta questo verso ad essere interpretato in modo preciso; e ne è causa l'incertezza dell'esatto significato grammaticale della prima parola BR'SYT. Essa infatti si può leggere *Bâresît,* qual nome in istato assoluto e munito dell'articolo, come recano talune antiche trascrizioni greche del testo ebraico nelle famose Esaple di Origene; e in tal caso il primo verso ha da prendersi come una solenne affermazione, perfetta in sé stessa e compiuta, del dogma della creazione: *Nel principio Iddio creò il cielo e la terra.* Questa interpretazione starebbe particolarmente in ideale armonia con l'inizio mirabile del quarto Vangelo. Ma, per essere schietti fin d'ora, appunto il suo parallelismo con sì alte espressioni di pensiero greco-cristiano ci rende perplessi; mentre invece tanti argomenti ci dimostreranno, come il testo della Genesi nella sua semplicità e verità resti lungi tuttavia dalle elaborate speculazioni della filosofia religiosa, ed esprimasi di preferenza secondo le ovvie abitudini di un pensiero religioso popolare e piú d'indole immaginativa. È da prescegliere quindi, con Holzinger e Gunkel, la odierna lezione del testo masoretico: *Beresît,* senza l'articolo, a guisa di una locuzione avverbiale: (1) *Da principio quando Iddio creò cielo e terra,* (3) *allora disse Iddio,* ecc. Il v. 2 così ha il valore di una parentesi. Questa seconda interpretazione, proposta anche

[6] E disse Iddio: Sia un firmamento tramezzo alle acque, talchè separi in tra le acque e le acque. [7] E fece Dio il firmamento, e separò le acque di sotto al firmamento, dalle acque di sopra al firmamento. E fu così. [8] E chiamò Dio il firmamento, cielo. E fu sera e mattina, giorno secondo.

---

dal celebre Rabbino medioevale l'Ishaqî e accettata dal P. Hummelauer, corrisponde, bisogna notarlo, anche alla giacitura grammaticale della frase in tutto simile con cui nel cap. 2 (v. 46) si dà principio a un altro speciale racconto della creazione, e trovasi pure all'inizio del Poema babilonese della Creazione del mondo:

> Allor che in alto — il cielo non era nominato,
> e che in basso la terra — nessun nome recava,
> che l'Apsu (Oceano) e il possente — lor generato
> Mummu (e) Tiamat — lor madre omnigena,
> le loro acque in uno — confondevano....
> che fra gli Dii non era — ancor nissuno,
> ch'essi non esistevano — nè attività mostravano,
> allora ebber origine gli Dii — fra mezzo.... ecc. ecc.

Dal che ricaverebbesi essere forse stato carattere generale delle antichissime tradizioni cosmogoniche nell'Asia anteriore, d'incominciare con simile introduzione stilistica. — *Creò,* ebr. *bara',* etimologicamente significa *tagliare, formare* plasticamente da una qualche preesistente materia, legno, metallo o simili; non ne consegue, però, che qui non significhi il vero e proprio concetto di *creare,* in senso rigorosamente dogmatico. E per venirne in chiaro, ci occorre subito fare una distinzione di grande importanza, che specialmente nei primi capitoli della Genesi troverà la sua più giusta e indubitata applicazione. Noi riusciremo infatti esuberantemente a dimostrare, che questo capitolo, non meno degli altri suoi prossimi e contestuali, non è già venuto in luce, attraverso la mano del sacro scrittore, per diretta e immediata rivelazione di Dio; esso invece è la semplice rappresentazione ed espressione del pensiero divinamente inspirato dell'agiografo, il quale dové naturalmente servirsi dell'instrumento linguistico e pertanto ideologico, proprio de' suoi tempi e dell'anima sua, storicamente collocata nel preciso mondo in cui visse. Consegue da ciò, che le espressioni linguistiche ideologiche, con le quali viene espressa, in questo e negli altri capitoli, la verità religiosa, conservano di necessità i caratteri intrinseci che originariamente possedevano, quanto al loro significato filologico e scientifico, poi che furono assunte dallo scrittore sacro ad esprimere un dogma religioso. Non è affatto necessario, perché *bara'* significhi pertanto la nostra idea di *creare,* che

[9] E disse Iddio: Accolgansi le acque sottostanti al cielo in un' accolta sola, talché vedasi l'arido. E fu così. [10] E Dio chiamò l'arido, terra, e l'accolta dell'acque chiamò mare. E vide Iddio che ciò era buono. [11] E disse Iddio: Germini la terra i germogli,

---

esso non abbia nativamente e non possa continuare a possedere il senso di *formare* da preesistente materia; è solo necessario e sufficiente, che in questo verso il suo significato sia quello propriamente di *creare*. Tanto rilevasi ad esuberanza non solo dal prossimo contesto, ma dall'uso che l'agiografo nostro, al pari di altri (Isa., 42, 5; 45, 18), fa del verbo *bara'*, che suol essere esclusivamente riferito all'azione di Dio come causa di alcunché nuovo, maraviglioso, inaudito (Esod., 34, 10; Isa., 48, 7; Gerem., 31, 22; Sal. 51, 12) particolarmente in virtù della sua onnipotente parola (Sal. 148, 5). A tal proposito il Gunkel giustamente insiste sul fatto, che non solo il verbo *bara'* dai sacri scrittori non vien mai applicato all'attività umana, ma che anzi esso è privo sintatticamente dell'accusativo di materia, onde sogliono pure andar forniti gli altri verbi di senso formativo, fattivo e simili. E perciò fa d'uopo concludere che l'agiografo, costretto ad esprimersi col linguaggio e secondo il pensiero de' suoi tempi, molto imperfetto senza dubbio rispetto al nostro, non poteva asserir meglio la sua fede nel dogma della creazione.

2 — *Cielo* e *terra*, nel verso precedente, da taluni è interpretato — anche dal Wellhausen — come ad esprimere il Caos primordiale, che nel Poema babilonese della Creazione affermasi preesistere all'origine degli Dei, e che invece il nostro agiografo riporta all'azione creatrice di Dio, ente supremo e causa dell'universo. Holzinger e Gunkel, però, piuttosto pensano che lo scrittore alluda nel primo verso al cosmo in genere, la cui formazione è ulteriormente descritta nel resto del capitolo. Una decisione fra le due sentenze non è dogmaticamente necessaria, né ci sembra criticamente definibile. « Bisogna semplicemente intendere, osserva ben a proposito il P. Lagrange nella *Revue Biblique*, 1896, pag. 381, che Iddio, per un'azione propria alla sua potenza, ha prodotto nuovamente il cielo e la terra. Insistere sur una speciale creazione del Caos, sarebbe stato suggerire un'idea falsa, la creazione di una materia assolutamente informe. » Certo si è, tuttavia, che in questo secondo verso *la terra* è la materia primordiale, caotica, onde Iddio, per virtù della sua onnipotente parola, formò poi l'attuale universo. Allora *la terra*, diciamo così, era *tôhû vabôhû* — espressione caratteristica del nulla caotico, per così dire, preesistente nell'immaginativa fanciullesca dell'antico popolo ebraico all'atto divino della creazione (cfr. in senso derivativo Gerem., 4, 23;

erbe maturanti il seme, ed alberi (fruttiferi) da fare il frutto nella specie loro, che il proprio seme contengano, sopra la terra. E fu così. [12] E produsse la terra germogli, erbe maturanti il seme nella specie loro, ed alberi da fare il frutto che il proprio seme con-

Isaia, 34, 11; 45, 18) — cioè *desolazione* e *vanità*, come una specie di *deserto vuoto* (*tôhû*) o di infinito *spazio tenebroso* (*bôhû*). Però, subito dopo, il caos primordiale é rappresentato col termine di *Tehôm*, che ha il senso linguistico di *tempestoso abisso oceanico*, e che è semplicemente la forma maschile della corrispondente espressione *Tiamat* (pronunzia babilonese del semitico *Tihamat*), nel già citato Poema della Creazione. Il primordiale *Tehôm* comprendeva, intende l'agiografo, e *la terra* (l'*arido* del v. 9) e *le acque*, cioè tutto insomma il presente universo — di cui nessuna parte si sottrae quindi all'opera creatrice di Dio, — ma insieme confuso e misto come una orribile melma, entro cui tutti i germi possibili dell'esistenza e della vita erano dispersi e soffocati (cfr. Sal. 104, 6-9). Alla superficie di questo oceano gravava una tenebra densissima, con luce nissuna. — Non si comprenderà bene la genuina portata dell'espressione ultima del verso, se non rammentiamo che gli antichi Ebrei amavano rappresentarsi *lo spirito di Dio*, principio creatore e conservatore d'ogni essere, come un vento, un'aura, a volte leggera piacevole vivificante, a volte turbinosa terribile distruggitrice (cfr. Sal. 33, 6; 104, 29 seg.). Di fronte al *Tehôm* primordiale, lo spirito, il principio attivo di Dio creatore ci è descritto come un'aura *merachêphet, covante* (a lettera, cfr. Deuteron. 32, 11) sopra le acque (e perciò la versione della Vulgata, *ferebatur*, è linguisticamente meno esatta). Per rettamente giudicare l'espressione, torniamo a considerare che il sacro scrittore non ripete qui le espressioni d'una immediata e perfetta rivelazione divina, ma soltanto bensì per inspirazione di Dio una perfetta verità religiosa, naturalmente e necessariamente rivestita con le imperfette immagini e rappresentazioni di una lingua povera e rozza come l'ebraica, e d'una civiltà contemporanea tanto inferiore alla nostra e tanto diversa. Egli quindi non poteva evitare parole e concetti, che rozzi a noi possono apparire e imperfetti, ma che per lui e pe' contemporanei erano esatti, e rappresentavano allora, il meglio possibile, l'idea di creazione che abbiamo in comune religiosamente con essi. Bisogna inoltre considerare, come non meno della lingua anche il pensiero naturale dei popoli semitici fosse disadatto e alieno dalle potenti astrazioni filosofiche in progresso di tempo elaborate intorno al dogma della creazione dai linguaggi meravigliosi e dalle somme intelligenze dei Greci e dei Latini, di cui siamo gli eredi.

tengano nella specie loro. E vide Iddio che ciò era buono. [13] E fu sera e mattina, giorno terzo.

[14] E disse Iddio: Sienvi i luminari nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte, e siano in segni e tempi, e per

---

Non deve perciò meravigliare, se gli antichi Semiti esprimevano la lor primitiva ed imperfetta scienza delle origini universali, non per via di ardue speculazioni astratte, ma per mezzo di rappresentazioni immaginative di un concetto qualsiasi. Non deve far meraviglia, diciamo, che bene spesso gli scrittori sacri, nati e vissuti entro quel dato ciclo di linguaggio e di pensiero, fossero perciò stesso obbligati a servirsene. Ora, fra gli Egiziani e i Fenici, come fra gli antichi Indiani, il concetto dell'origine del mondo presente era espresso con l'immagine di un Uovo primordiale, sopra cui la Divinità avesse quindi esercitato l'azione sua fecondatrice e creatrice: rottosi l'Uovo, dell'una metà avrebbe Dio formato il cielo — a noi visibile nella sua concava parte — e col resto la terra, la parte per noi convessa della seconda metà dell'Uovo. Questa immagine, grossolana per noi, ma capace a quei tempi di un significato comprensivo e potente, era, lo concediamo, adoperata fra gli Egiziani e i Fenici in un senso politeistico. Tuttavia la profonda penetrazione che nel pensiero degli antichi Ebrei ebbe la cultura dei popoli loro finitimi ci spiega abbastanza, pensa il Dillmann e con lui il P. Lagrange, *l. c.*, pag. 382, come immagini simili abbiano lasciato traccia di sè nelle antichissime tradizioni cosmogoniche del popolo d'Israele, e come queste tracce, spogliate d'ogni principio politeistico, si ritrovino in senso monoteistico adottate e riferite anche dal nostro agiografo. — È da notare, per ultimo, che il primordiale Caos è rappresentato in questo verso successivamente con due diverse immagini: l'una del vuoto deserto e dello spazio vacuo, l'altra di un confuso e tenebroso oceano di fango. Siccome è innegabile la relazione che l'*Abisso* (*Tehôm*) ebraico ha con l'*Abisso* (*Tiamat*) personificato in un Dio nel Poema babilonese, così vogliono trovare una relazione storica anche fra l'espressione *tohû vabohû* dell'ebraico e il *Baau* (personificazione del Caos) della cosmogonia dei Fenici; anzi lo Schrader e il Gunkel han creduto di potere riscontrarne le tracce anche nel panteon babilonese. A che scopo il nostro agiografo sarebbesi giovato di queste immagini popolari, correnti senza dubbio anche nelle tradizioni degli antichi Ebrei, ma spoglie di ogni accezione ed esagerazione politeistica qual'era nelle cosmogonie Babilonesi e Fenicie? Noi crediamo che l'agiografo con ciò avesse lo scopo di esprimere, nel miglior modo possibile per la cultura sua contemporanea, la ve-

i dì e gli anni; [15] e siano per luminari nel firmamento del cielo, a rilucere su la terra. E fu così. [16] E Dio fece i due grandi luminari, il luminare maggiore che reggesse il dì, e il luminare minore che reggesse la notte, e le stelle. [17] E Dio li dispose nel

rità religiosa del concetto di creazione. Mentre infatti per i Babilonesi, ad esempio, il Caos primordiale (*Tiamat*) era esistente *ab aeterno*, e principio generatore degli Dei potenti a farne un cosmo, invece per gli Ebrei questo Caos (*Tehôm*) non solo era alcunché di separato e diviso da Dio — esistente per sé, al di fuori e al disopra del mondo — ma era un non ente, un che di vuoto e vano, appetto a Dio, prima che questi creasse il cosmo visibile. L'agiografo sarebbesi adontato di chi gli avesse detto che *la terra* e *le acque* di questo verso dovevano considerarsi come un'entità non creata da Dio; egli avrebbe negato ch'ei siano un'entità. Così pure *le tenebre* nominate in questo verso non erano per lui vera e propria entità, ma solo la privazione dell'entità: le tenebre come entità, ripetutamente i profeti (cfr. Isaia, 45, 7) ascrivevano all'opera creatrice di Dio, come apparisce pure dall'ulteriore svolgimento del nostro contesto. Espressioni simili non offuscano il concetto dogmatico della creazione, espresso in questo capitolo; anche noi, dal nostro punto di vista filosofico, dobbiamo ammettere, che il creato non ha da pensarsi come un sostituitosi al nulla positivo e assoluto, contradicente l'essere, ma fatto dal nulla in quanto esclude l'entità (materia preesistente), e la suppone possibile in virtù dell'Essere che per potenza infinita crea e conserva un riflesso finito di sé. Si dovrà riconoscere che le immagini onde servesi l'agiografo sono imperfette e povere per noi, se le prendiamo nella loro ingenua nudità; ma esse erano adatte e sufficienti per l'età sua e destinate a nutrire la stessa nostra fede religiosa, nell'anima de' suoi contemporanei. — Il Gunkel osserva come queste rudi e ingenue rappresentazioni immaginative del momento della creazione non siano ulteriormente svolte nei versi seguenti, ma subiscano quasi una brusca interruzione subito dopo il v. 2, come se intercedesse una lacuna fra questo ed il seguente v. 3. Egli quindi si domanda perché mai non si faccia parola, in questo racconto della creazione, degli *Elohîm*, degli Dei e Figli di Dio, come li chiamavano gli antichi Ebrei, degli esseri viventi cioè nel mondo soprannaturale, nella linea per così dire del Divino e che noi con generica parola chiamiamo Angeli. Eppure non vi ha dubbio che il sacro scrittore, non meno de' contemporanei suoi, credeva ch'ei fossero, al pari dell'uomo, creature dell'unico Iddio; e d'altronde il punto ovvio, nella descrizione della loro creazione, sarebbe tra il v. 2 e il v. 3.

firmamento del cielo, a rilucere su la terra, e per reggere il dì e la notte, e per separare la luce dalla tenebra. E vide Iddio che ciò era buono. [19] E fu sera e mattina, giorno quarto.

[20] E disse Iddio: Brulichino le acque del brulicare d'animali

---

Per rispondere a questo dubbio, si può anche ammettere che lo scrittore sacro, nel tessere il racconto, usufruisse di antiche tradizioni correnti in seno al popolo d'Israele, ma non tutte ugualmente pure e veridiche dal punto di vista religioso. La questione degli Angeli presentavasi particolarmente difficile e spinosa per un antico Ebreo; la sua lingua materna li chiamava infatti Dii e Figli di Dio, dedicando loro il medesimo nome del sommo unico Iddio (*Elohîm*). Antichissime tracce di politeismo e polidemonismo semitico sopravvivevano ancora involontarie nella compagine del linguaggio, malgrado che l'idea religiosa fosse pura e perfezionata d'ogni macchia precedente; e poteva anche darsi che tracce più o meno visibili di errori teologici fossero così sopravvissute nelle tradizioni cosmogoniche. Se, come osserva il Gunkel, fra il v. 2 e il v. 3 intercede una lacuna, la creazione dei *Divini* (nelle cosmogonie politeiste, la formazione degli Dii inferiori), ciò può esser benissimo dipeso dal fatto, che lo scrittore sacro, rigorosamente monoteista, preferì tacere circa una parte del suo tema, piuttosto che servirsi di tradizioni che potevano prestar luogo ad equivoci.

3 — La prima espressione, sublime nella sua semplicità, della onnipotente volontà creatrice di Dio è relativa alla luce, principio d'ogni vita e d'ogni gioia per l'antico Ebreo: lo scrittore naturalmente parla adattandosi al concetto scientifico, molto inferiore al nostro e molto diverso, che ne avevano i contemporanei. Nel pensiero, infatti, dell'antica civiltà orientale, la luce era sostanza da per sé esistente (cfr. Job, 38, 19) e indipendente dagli oggetti luminosi, come l'acqua e l'aria. Gli antichi Ebrei rappresentavansi quindi volentieri la luce come ulteriormente distribuita, quasi in altrettanti contenenti, nel sole, nella luna, nei pianeti insomma dei sette cieli, e nelle stelle. Il cielo empireo del sistema tolemaico era invece illuminato di luce propria, per sé esistente, come esiste l'aria senza un corpo da cui si diffonda. L'Holzinger rammenta come questo concetto fosse svolto nella cosmogonia babilonese in senso politeistico: il Dio della Luce è diverso, e superiore agli Dei del Sole, della Luna e delle Stelle.

4 — *Buona*, rispondente negli effetti all'intenzione voluta; cfr. Sal. 104, 31. Anche Marduk, il Dio sapiente e creatore, nel citato Poema babilonese, fa *cose d'arte perfetta*, e adopera all'uopo la virtù di sua pa-

vivi, e i volatili volino su la terra sin davanti al firmamento del cielo. [21] E Dio creò i grandi mostri e ogni animale vivo semovente che brulica in acqua nella specie sua, ed ogni volatile alato nella sua specie. E vide Iddio che ciò era buono. [22] E benedisse

---

rola. Le relazioni intercedenti fra tutt' e due i documenti, che prossimamente discuteremo, mostrano come esistesse una tradizione cosmogonica comune ed antica fra i popoli orientali.

5 — Secondo la ingenua filosofia del linguaggio presso gli antichi popoli, solevasi pensare e dire, che il nome di una data cosa fosse, non una espressione relativa e subiettiva come diciamo noi, ma bensì designazione della sua propria essenza. Ognuno perciò degli antichi popoli era propenso ad affermare, che la sola sua lingua fosse la essenziale e precisa significazione delle cose, e che invece le lingue d'altri popoli fossero altrettante deformazioni del vero linguaggio, come per balbuzie. Il concetto di lingua barbara e di popolo barbaro (a lettera, balbuziente) si riscontra non meno tra i Greci e i Latini, che fra i Babilonesi e gli Ebrei (Sal. 114, 1). Lo scrittore sacro si adatta alle esigenze popolari della scienza contemporanea, dicendo che Iddio stesso pose nome alla luce *yôm* (*giorno*) e alle tenebre *laylâh* (*notte*). Cfr. più oltre il cap. 2, v. 19. *Giorno primo,* nel senso ordinario dell'espressione; se poi la frase *sera e mattina* debba intendersi nel senso rituale del Giudaismo (cfr. Nehem., 13, 19; Daniel., 8, 14) secondo cui il giorno incominciava col primo vespero e finiva col vespero seguente, oppure in senso ovvio e primitivo, che la giornata contasi dal sorgere del sole e continua la *sera* e durante la notte fino alla nuova *mattina* che sorge il sole, è incerto. L'Holzinger e il P. Lagrange e l'Hummelauer preferiscono questa seconda spiegazione.

6 — Nel concetto cosmologico degli antichi popoli orientali (Indiani, Babilonesi, Persiani, Egiziani) — perdurato più o meno con la scienza tolemaico-aristotelica fino a Copernico e Galileo — il *cielo* (ebr. *samáim, altezze,* forma anomala di plurale con apparenza di duale) consideravasi costituito da un'immensa volta di materia trasparente e durissima, come cristallo e zaffiro (Isaia, 40, 22), fondata su colonne solidissime (Job, 26, 11) quali le più alte montagne della terra, e paragonabile da un Semita alla distesa superiore della sua tenda di pelli, entro e sotto la quale egli abita (Sal. 104, 2). Questa vôlta fra gli Ebrei era detta *raqîa' firmamento* (cfr. la Vulgata e i LXX) che a lettera si renderebbe *esteso,* con allusione all'opera del fabbro ferraio che a colpi di maglio *distende* e *lamina* ad usi vari i pezzi di metallo grezzo e massiccio. Il *raqîa'* è come situato

loro Iddio dicendo: Fruttificate e moltiplicate, e riempite le acque del mare, e i volatili moltiplichino sulla terra. [23] E fu sera e mattina, giorno quinto.

[24] E disse Iddio: Produca la terra animali vivi nella specie

---

fra mezzo alle acque dell'Oceano universale, che avvolge terra e cielo, e sul quale misteriosamente cielo e terra in modo fisso e stabile posano, come un'immensa nave. Perciò una parte di esse acque resta al di sopra del cielo, e una porzione di sotto costituisce i fiumi e il mare che cinge tutt'intorno la terra. Le acque terrestri non bastano alla vita vegetale e animale, e una parte se ne perde per vie sotterranee tornando nell'Oceano mondiale. Quindi il cielo è munito come di porte e finestre (Genes., 7, 11; 28, 17; IV dei Re, 7, 2, 19) che Dio apre a suo beneplacito, quando dai suoi supracelesti serbatoi (Sal. 148, 4) concede agli umani le nubi e pioggia e neve. Il sacro scrittore coordina, come spiegano anche il Lagrange e l'Hummelauer, il concetto scientifico de' suoi contemporanei all'idea di creazione. I LXX aggiungono con molta probabilità, a tenore del contesto, qui in fine la frase: *e così fu*, che il testo ebraico ha in fine del v. 7.

8 — Dopo la prima metà del verso, i LXX hanno la nota conclusione: *e vide Iddio che ciò era buono*. Holzinger e Gunkel, con gli altri critici, non l'accettano come originale, perchè l'autore poteva avere un motivo di tralasciarla, non essendo ancora compiuta l'opera, essenzialmente correlativa nella creazione della terra, cioè appresso il cielo. Doveva pertanto attendere ad esprimerla sino alla fine del v. 10.

9 — Alla creazione della volta celeste segue quella della terra, figurata essa pure, nel concetto scientifico ordinario degli antichi, come una volta solida, analoga a quella del cielo. Di questa attività creatrice di Dio — attingente, del resto, l'essenza stessa delle cose — non viene in questo verso, come nei precedenti e seguenti, rappresentata che la risultante apparenza del fatto prodotto. Per la forza cioè del verbo di Dio, già proiettato il firmamento fra la parte inferiore e superiore dell'oceano mondiale, anche la terra è gettata come un'enorme zattera sulle acque inferiori del grande Oceano, e questo si ritrae in parte sì che il continente terrestre apparisca ed emerga fuori delle acque infinite, che d'ogni intorno lo fasciano (cfr. Sal. 24, 2; 104, 6; 139, 9). *Luogo*, ebraico *maqôm;* il Ball corregge, secondo i LXX, *miqvêh, accolta,* che i critici accettano come probabilmente originale; così ho tradotto. *Miqvêh* leggesi infatti nel v. 10. Dopo il v. 9 i LXX leggono: *e si accolsero le acque di sotto al cielo nelle loro accolte, e apparve l'arido;* l'aggiunta non è creduta originale dai critici.

loro, bestie e rettili e fiere della terra, nella specie loro. E fu così. [25] E fece Iddio le fiere della terra nella specie loro, e le bestie nella specie loro, ed ogni rettile del campo nella specie sua. E vide Iddio che ciò era buono. [26] E disse Iddio: Facciamo

---

10 — Notevole che l'opera creatrice del terzo giorno sia composta di due parti affatto distinte: creazione della terra, creazione delle piante. Alcuni critici ne tolgono argomento, come vedremo, a pensare che l'agiografo qui usufruisca per suo conto di una tradizione o di un testo precedente, in cui l'opera dei versi 9-13 fosse distinta realmente in due diversi giorni. Senza entrare in merito della questione, noteremo per ora che, siccome abbiamo già trovato imperfettamente espressa l'opera del secondo giorno (creazione del cielo), può anch'essere che il testo primitivo della Genesi riunisse nel secondo giorno la creazione intera del cielo e della terra (vv. 6-10), e nel terzo procedesse alla creazione delle piante. Dal punto di vista del testo odierno l'ipotesi sarebbe confermata dal vedere l'approvazione divina, che suol essere la conclusione d'ogni giornata, solo alla fine del v. 10, e non nel v. 8; soltanto sarebbe da posporre la seconda parte del v. 8 appunto in fine al v. 10 (cfr. vv. 12-13).

11 — *Germogli*, ebr. *dèsè*, detto d'ogni specie di pianta, quale spunta tenerella dal terreno in primavera, dopo le pioggie fecondatrici dell'inverno. Distingue in genere poi ogni sorta di piante in due specie: quelle che producono seme da fiore senza frutto (*'eseb, erba*) e quelle che producono seme nel frutto (*'ez, albero*); relativo all'uso dell'uomo per suo cibo. Questo concetto pure appartiene alla scienza botanica degli antichi popoli orientali. Il primo *perî* (*fruttiferi*) è una ripetizione dell'altro che vien dopo (Ball); cfr. l'espressione parallela del verso seguente. *Mîn, specie,* o piuttosto *genere,* esprimente il concetto totale di classe nel regno animale e vegetale.

16 — L'idea che i pianeti e le stelle, mobili o immobili, rimanessero fissati al firmamento del cielo, come gli uomini o i palazzi alla superficie della terra, era comune ed ovvia nella scienza astronomica degli antichi popoli orientali. Ma inoltre i Babilonesi credevano, che gli astri tutti quanti fossero sede e figura di altrettanti Dii maggiori o minori, viventi analogamente agli uomini, re o sudditi, una vita divina loro propria, e fornita di una propria storia. Questa storia i Babilonesi pretendevano, per divina rivelazione, di poter narrare, e lo facevano con la serie numerosa e complicata dei loro poemi sacri mitologici, in parte giunti fino a noi e solo nell'età nostra interpretati. La vita e la storia

l'Uomo a nostra immagine e somiglianza, che signoreggino sovra i pesci del mare e sui volatili del cielo e le bestie e le fiere tutte della terra ed ogni rettile strisciante su la terra. [27] E creò Iddio l'Uomo ad immagine sua, a immagine di Dio lo creò, maschio e

degli Dii astrali credevano i Babilonesi e in genere gli antichi popoli orientali — secondo la tesi scientifica di Ugo Winckler, l'insigne assiriologo — che, per il naturale dominio degli Dei sugli uomini, avesse a servire di norma e principio — il *Fatum* dei Greci e Latini — della vita umana, e così gli astri erano altrettanti *segni* astrologici della storia terrena. Non occorre meravigliarci che il sacro scrittore siasi espresso con gli imperfetti concetti scientifici del tempo suo, ma piuttosto bisogna ammirare la sapienza e prudenza con cui egli coordina tutta l'astrologia del suo secolo all'idea centrale di Dio creatore, e così la mantiene nei veri e puri limiti dell'astronomia. Pertanto le nozioni di *luminari* (*lampade*) e *segni* e *dominio* (*reggimento*), che nel pensiero babilonese erano pregne di significato politeistico, sono qui ridotte a semplici e belle metafore che servono a dare colorito al racconto.

20 — Gli abitatori dell'acqua e dell'aria son riuniti nell'opera di un solo giorno. Gli uccelli più grossi e potenti al volo credevano gli antichi, che arrivassero fino a toccare la volta o *la faccia* del firmamento celeste, che non potevano oltrepassare.

21 — I grossi *mostri* marini, ebr. *tanninîm,* erano assunti dalla mitologia babilonese a rappresentare divinità od esseri (cfr. il *Tiamat* del Poema della creazione) preesistenti a Dio creatore e suoi avversari; e qui sono, come tutto il resto, coordinati all'opera di Dio creante. Così pure, secondo il metodo del pensiero orientale che riporta alla diretta attività creatrice di Dio ogni cosa misteriosa e mirabile sulla terra e nel cielo, si riferisce ad una onnipotente parola del Creatore, la maravigliosa e misteriosa virtù della generazione feconda.

24 — La distanza inarrivabile che separa, malgrado ogni esterna apparenza, l'uomo dagli animali è qui espressa in maestrevol modo, a norma dei concetti scientifici dell'antico Oriente, nel senso che gli animali sono, come le piante, una produzione delle forze proprie naturali della terra, mentre l'uomo è opera della immediata e diretta potenza di Dio. Il mondo zoologico è diviso dall'agiografo in tre parti: *bestie* mansuete per l'uso domestico dell'uomo; insetti e rettili *striscianti* sulla terra; *fiere* selvatiche. Anche nei documenti babilonesi troviamo la stessa divisione, fondata sulle conoscenze scientifiche del tempo: « bestie del campo, fiere del campo, rettili del campo. »

femmina li creò. [28] E Dio loro benedisse, e Dio loro disse: Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e assoggettatela, e signoreggiate su i pesci del mare e sui volatili del cielo e sopra ogni animale che muovesi in terra. [29] E disse Iddio: Ecco, per

26 — *Facciamo:* quest'uso del plurale, così particolare e solenne al momento della creazione dell'uomo, va convenientemente spiegato. Avendo noi già escluso, che questo capitolo sia stato scritto in conseguenza di una diretta rivelazione da Dio fatta al sacro scrittore, non possiamo vedervi una chiara allusione al dogma cristiano della Trinità. Peraltro, la designazione della forma verbale come un « plurale maiestatico » è da computare fra le non poche asserzioni senza prova, che al pari della filologia profana anche la sacra ci ha lasciato in quantità, e che tanti ripetono senza avvertirne la falsità (cfr. la *Gramm.* di Gesenius-Kautzsch [26] pag. 397). Il vero si è, che tra gli Ebrei questa sorta di plurale è affatto fuori d'uso: per lo meno fu importata dopo la conquista persiana (Ezra, 4, 18; I Maccab., 10, 19), a cui il racconto della creazione è dimolto anteriore, nonchè il cap. 11, 27 della Genesi; e perciò conviene scegliere un'altra spiegazione. I critici moderni stimano, in parte, che Iddio rivolgasi col suo *facciamo* ai già ricordati *Elohîm* e Figli di *Elohîm* (Angeli) che circondano il suo trono, come d'intorno al principe il suo regale senato (cfr. III dei Re, 22, 19-22; Job, 1; Daniel, 4, 14; 7, 10; Sal. 89, 8; Apocal., 4); poichè i Divini in realtà furono testimoni delle meraviglie della creazione (Job, 38, 7). Questo significato manifestasi vie più chiaro confrontando i testi paralleli di Isaia, 6, 8 e Genesi, 3, 22. Tale è pure l'opinione di Holzinger e Gunkel, i quali pensano giustamente che lo scrittore siasi qui astenuto, come in principio (cfr. v. 2, nota), dal far menzione esplicita degli *Elohîm*, *Angeli*, per evitare ogni possibile equivoco politeistico, quale incontravasi nelle descrizioni cosmogoniche degli altri popoli, per esempio dei Babilonesi. Iddio agisce, sì, con gli Angeli e fra gli Angeli, ma lui solo è causa prima ed ultima di ogni creatura. Senza escludere la possibile ragionevolezza di un'ipotesi simile, noi non possiamo tuttavia dimenticare, d'accordo col P. Lagrange e col P. Hummelauer, che molti Padri della Chiesa, specialmente durante la controversia ariana, hanno testimoniato con questo e simili altri passi della Bibbia circa la interna e reciproca attività di Dio trino nelle Persone come uno nella Sostanza. Fra gli antichi Ebrei una chiara allusione alla Trinità avrebbe potuto ingenerare deplorevoli equivoci politeistici. Perciò stesso noi possiamo riconoscere, in questa oscura espressione, una tendenza dello spirito religioso ebraico,

voi dispongo ogni erba maturante il seme sopra tutta la faccia della terra, ed ogni albero, che in sè contiene frutto d'albero maturante il seme, sarà per voi di cibo; [30] così pure ad ogni animale della terra, e ad ogni volatile del cielo, e ad ogni altro che

---

guidato da Dio inspirante, verso il puro concetto della Trinità cristiana. — Per intendere poi rettamente l'espressione: *a immagine e somiglianza,* bisogna innanzi tutto non identificarla con le sottili speculazioni filosofiche greco-latine, ma prenderla come rappresentazione di un concetto semplice ed ovvio, come ovvio è tutto il contesto, e in relazione alle idee e alla cultura degli antichi popoli orientali. Certo, la tradizione cosmogonica politeistica, per esempio fra i Babilonesi, ammetteva che l'uomo fosse stato formato a immagine e somiglianza degli Dei, inquantochè assumeva come dato di fatto che gli Dei, preesistenti all'uomo, avessero digià corpo ed anima e figura umana perfetta. Le tendenze antropomorfiche avevano così letteralmente capovolte le relazioni fra la Divinità e l'umanità. Ma questo concetto era del tutto ripudiato dalla religione dei Profeti, come trovasi pure sancita nella Genesi, la quale già concepisce Iddio come un essere spirituale, invisibile, irreproducibile in forme visibili, infinitamente superiore e diverso dal mondo. La *somiglianza* (che il testo non confonde con la *uguaglianza*) consiste dunque nel principio spirituale dell'essere umano, e manifestasi esternamente, secondo lo scrittore sacro, nel dominio che per lo spirito l'uomo ottiene da Dio creatore su tutta la terra. Quel dominio lo rende come un piccolo *Elohîm* nell'orbita della sua attività (Sal. 8, 6), pari agli *Elohîm* che stanno intorno al trono, e partecipante come loro della natura spirituale dell'unico, inarrivabile *Elohîm,* creatore del cielo e della terra. Così interpretano pure Holzinger e Gunkel, a differenza di Dillmann e Smend, che ricercano la somiglianza dell'uomo con Dio in astrazioni speculative aliene troppo dallo spirito e dal ciclo ideale delle ingenue e primitive tradizioni della Genesi.

27 — *A immagine sua,* manca nei LXX; non appartiene forse al testo originale (Holzinger).

28 — Osservano i critici che Iddio non concede agli animali terrestri la benedizione fecondativa, già data ai pesci e agli uccelli, ed ora conceduta all'uomo. Lo Strack opina che lo scrittore sacro abbia con questa mancanza (dopo il v. 25) cercato di abbreviare il racconto dell'opera del sesto giorno: meglio pensa il Dillmann, che l'agiografo abbia creduto poterne fare a meno, perchè infatti la benedizione del v. 28 si adatta, per estensione del contesto, anche agli animali. In realtà le pa-

striscia in su la terra, che in sè possiede vita animale, ogni verdura d'erba in cibo. E fu così. [31] E vide Iddio tutto ciò che aveva fatto, che era molto buono. E fu sera e mattina, giorno sesto.

[1] E fu così perfetto cielo e terra, ed ogni loro potenza. [2] E Dio

---

role dei vv. 29 e 30 sono da Dio indirizzate e all'uomo e per estensione di senso agli animali.

29 — Una tradizione antichissima e comune fra i popoli delle civiltà primitive, Persiani, Greci e Latini, rappresentava il primitivo regime alimentare del genere umano come strettamente vegetariano. A questa tradizione, per quanto riguarda l'uomo, se non anche gli animali tutti, compresi i carnivori naturalmente feroci, innanzi il peccato originale o innanzi il diluvio, sembra ricongiungersi anche l'espressione dell'agiografo. Sembra inoltre, però, ch'egli accolga anche tracce di un'altra tradizione, secondo cui all'uomo primitivo sarebbe stata in privilegio concessa da Dio la facoltà di cibarsi di carne animale: questo privilegio — di cui l'uomo tuttavia non avrebbe usufruito prima del diluvio, come spiega l'A. Lapide e consente l'Hummelauer — risulterebbe se mai implicito nella facoltà divinamente concessa di assoluto dominio sugli animali tutti. Il Gunkel giustamente osserva, che non è affatto necessario, anche verificandosi qui la coesistenza di due tradizioni, che si compiono a vicenda l'una con l'altra nel pensiero dello scrittore divinamente inspirato, dedurne l'opera di due autori diversi, o di una inserzione posteriore, a guisa di glossa, dei versi 29-30, come altri critici hanno voluto affermare. L'asserzione dell'agiografo, che nei primi tempi della creazione l'uomo e gli animali terrestri si cibassero con regime vegetariano sarebbe confermata nella Bibbia da quelle descrizioni del futuro messianico — concepito come una palingenesi o recreazione del mondo e come un ritorno al primitivo stato di innocenza — nelle quali i Profeti hanno poeticamente raffigurata la conversione degli animali feroci e sanguinari al regime vegetariano; cfr. ad esempio Isaia, 11, 6-8. Ritorneremo di proposito sulla questione, nel commento al cap. 2.

II, 1 — Il verso è una conclusione del racconto, in parallelismo col v. 1 del cap. 1, che serve d'introduzione generica. *Potenza,* ebr. *zabâ',* detto specialmente di schiera militare, esercito. Presso i popoli orientali questa espressione aveva un senso politeistico, relativo alle schiere degli Dei minori, esistenti in ciascuna delle singole stelle al servigio degli Dei maggiori, i pianeti. In questo senso parla anche la cosmogonia babilonese. Presso il popolo d'Israele le schiere celesti erano significative degli Angeli di Dio; qui lo scrittore sacro, per la solita cautela d'evitare ogni equivoco nel descrivere la creazione, adopera la parola in senso

compì nel giorno settimo il suo lavoro ch'avea fatto, e riposò nel giorno settimo da ogni suo lavoro ch'avea fatto. [3] E benedisse Dio il giorno settimo e lo santificò, perché in quello riposò da ogni suo lavoro, che Iddio creò facendo.

---

metaforico o dinamico, relativo alle creature del cielo e della terra. I LXX e la Vulgata tradussero, invece di *potenza*, *ornamento;* forse lessero l'ebr. *zebi'*.

2 — *Settimo; sesto,* la prima volta, hanno la versione samaritana. i LXX, la siriaca Pescita: lezione accolta dal Budde e dal Ball. Dillmann, Holzinger e Gunkel non reputano necessario deviare dal testo masoretico, giacché il senso del verbo, con cui principia il verso, non lo esige, per quanto si assuma che ogni attività di Dio terminò con la fine del sesto giorno. *Compì,* vuol dire cessò dal fare; cfr. Esod., 34, 33; Levit., 16, 20; I Samuel, 10, 13 nel testo ebraico.

3 — *E lo santificò,* cioè lo costituì giorno a parte dagli altri, dedicati al lavoro manuale, e stabilì che fosse dall'uomo dedicato al culto della Divinità e a' suoi doveri religiosi. Si tratta della santificazione del *Sabato* (che lo scrittore descrive senza nominarlo), perché in esso Iddio *sabât, si riposò* dall'opera sua creativa; perciò dev'essere il giorno del riposo e della consacrazione di sé stesso a Dio. La nozione del *Sabato,* se si ha riguardo alla parola, dev'essere stata indigena fra i Babilonesi; vigeva tra loro, infatti, l'ordine calendarico di un giorno frequente durante l'anno, dedicato all'espiazione dei peccati, cioè all'*acquietamento del cuore* degli Dei sdegnati, e questo giorno era detto *Sabattu:* di più i giorni 7, 14, 21, 28 del mese lunare erano stimati sacri, e proibite in quelli varie specie di lavoro. Non sappiamo se tali giorni *settimi* fossero detti *Sabattu,* ma pare probabile. Gli Ebrei, che hanno tanti punti materiali di contatto civile e rituale con i Babilonesi, davano al Sabato naturalmente un significato più nobile ed elevato spiritualmente, a norma del loro proprio concetto religioso. Fra le esterne esigenze del culto, che per gli Ebrei erano verità rivelate da Dio nella coscienza de' loro inspirati profeti e legislatori, il Sabato aveva una particolare importanza. Lo scrittore sacro — servendosi forse di una tradizione religiosa anteriore — volle dimostrare, guidato dall' inspirazione divina, come fosse verità religiosa di somma importanza il dovere per l'uomo, in ispecie per gli Ebrei del suo tempo, di dedicare al lavoro alcuni giorni della vita ed altri giorni consacrarli a comunicare con Dio, riposando da ogni lavoro manuale e distraente. Tale dimostrazione, bisogna riconoscerlo, non poteva meglio farsi, a seconda del genio letterario popolare, pro-

[4] Queste le generazioni del cielo e della terra, allorché sono stati creati.

penso alle rappresentazioni immaginative del vero ed altrettanto alieno dalle astratte speculazioni, che descrivendo a guisa di prototipo l'opera stessa di Dio nella creazione del mondo. La formazione del cosmo, di questo meraviglioso universo, che rinnovava perennemente l'entusiasmo religioso dell'antico filosofo-poeta (cfr. Salmo 8), era il lavoro d'Iddio medesimo, che fatto avevalo sì come l'uomo lavora e fa le meraviglie dell'arte sua. Ma questo lavoro divino, così stupendo e complesso nelle sue perfezioni, non era punto da paragonarsi alle opere che l'uomo produce con facilità, in poche ore, e che sono superficiali e transitorie, ma invece bensì alle opere più difficili, delicate e complicate, che l'artista e il meccanico più provetto possano mai produrre per i secoli. L'antico Ebreo quindi amava rappresentarsi la creazione come un'opera che all'attività stessa onnipotente di Dio era costata ben sei giorni di lavoro assiduo e, per dire così, faticoso, talché dopo nel settimo giorno egli sentisse il bisogno di *riposarsi per riprender fiato* come si esprime la Bibbia (Esodo, 31, 17). Questa rappresentazione persuadeva l'antico Ebreo del suo dovere di santificare la festa, il Sabato, meglio che qualsiasi dimostrazione filosofica ed etica: e perciò Iddio, per mezzo dell'agiografo, se n'era servito ottemperandosi alle condizioni di spirito delle coscienze fra le quali prima apparve nello spazio e nel tempo questa espressione di una verità eterna.

4 — La prima metà del verso è analoga alle inscrizioni dei capitoli 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10 ecc., con cui si suole iniziare qualche albero genealogico. Lo Strack opina che debba servire d'introduzione al racconto seguente; motivi però di critica letteraria ci obbligano a riconoscere, che invece appartiene al testo precedente. Altri critici, per es. il Carpenter, pensano che questa inscrizione stesse, analogamente agli altri casi citati, in origine in principio del cap. 1, e che sia stata portata giù in fondo da qualche redattore posteriore; ma la studiata convenienza estetica del primo verso della Genesi si oppone a questa ipotesi. Checché ne sia, l'agiografo ha voluto inaugurare la storia delle primitive generazioni umane (*toledôt ha'adàm*) col racconto delle generazioni successive dell'essere cosmico (*toledôt hassamàim veha'arez*) l'una dopo l'altra avvenute nella formazione del cielo e della terra, quasi per la feconda attività di Dio creatore e padre dell'intero universo.

LA COSMOGONIA BIBLICA

Crediamo di non essere fuori del vero, dicendo che il primo capitolo della Genesi deve forse reputarsi la pagina della Bibbia che più d'ogni altra abbia mai preoccupata l'intelligenza cristiana. Gl'interpreti tutti, infatti, antichi e moderni, sono stati dalle comuni esigenze di una retta spiegazione particolare e complessiva, sospinti per vie diversissime ed ugualmente difficili alla ricerca del suo vero e genuino significato. In realtà bisogna convenire che la importanza somma, da ognuno facilmente riconoscibile, di questa relazione della primigenia creazione dell'universo nell'orbita del pensiero cristiano, era piuttosto destinata ad acuire il desiderio e a rendere più vivo lo sgomento, di quel che non giovasse a risolvere le numerose e gravi difficoltà che si presentavano alla mente dei più dotti e benemeriti esegeti. Perché non si può dimenticare, anzi fa d'uopo dirlo subito, che oggi soltanto, da un venti o trent'anni a questa parte, abbiamo finalmente nei documenti sacri di Babilonia antica, ritrovato la misteriosa chiave, affatto insospettata e inaspettata, di questo, in ogni lato, altrimenti indecifrabile enigma. Ma per quanto gli antichi e nuovi sforzi di interpretazione, anteriore o diversa dalla nostra, debbano ormai definitivamente reputarsi appartenere non più che alla storia della esegesi biblica, nondimeno è dover nostro di non trascurare l'opera, per quanto parzialmente infeconda, compiuta dai padri nostri, che senza lume alcuno in così tenebroso subbietto ci hanno, pieni di amore e di fede, un dì preceduto (1).

(1) Cfr. Hummelauer, *In Genesim* (Paris, 1895 ; in *Cursus S. S.* del P. Cornely etc.) pag. 49 segg. Tutto il primo capitolo è dedicato a un'ampia e precisa rassegna storica della interpretazione della Cosmogonia biblica.

I.

Gli antichi Padri della Chiesa, che con tanta sincerità di anima e con tanta altezza d'ingegno si spinsero a cercare le ragioni del vero nel misterioso mondo della Bibbia, consacrarono studi lunghi e sottili alla interpretazione di questo primo capitolo. Fino dai primi secoli dell'esegesi cristiana, però, il punto di partenza dell'interpretazione di esso generale e particolare variava secondo le menti degli scrittori. La divergenza fondamentale delle loro opinioni in proposito già ci dimostra in modo sufficiente quale incertezza e quanta difficoltà fossevi a stabilire il solido punto di leva di tutto il senso del capitolo. Taluni, infatti, nel II e III secolo, seguendo le norme e i criteri dei più antichi mistici e gnostici, da citarsi nel I secolo Filone, asserivano doversi tutto il capitolo intendere e spiegare in senso puramente allegorico: quasi che per esempio la luce volesse dire gli angeli, il sole e la luna, il Cristo e la sua Chiesa; e del resto ammettevano, sì come direbbe l'Ecclesiastico (*Vulg.* 18, 1): « Colui che vive in eterno creò tutto ad un tempo, » senza alcuna distinzione di giorni nè vicende successive della sua creatrice attività. Questa sentenza ebbe il massimo propugnatore in Origene, l'ideatore immortale e il compilatore delle Esaple bibliche, primo e monumentale accenno ai tentativi della critica moderna per la ricostruzione del testo originale della Bibbia. Ma contro la tendenza eccessivamente idealistica del grande Alessandrino, quasi tutti i Padri greci e siriaci hanno poi difeso il concetto del senso letterale e naturale dei *giorni* e dell'opera varia e successiva di Dio creatore nel tempo, sì come è offerto dal testo. S. Efrem ed altri non vanno più in là di questa accettazione, a vero dire insufficiente, del senso letterale per interpretare il capitolo; invece S. Basilio e S. Gregorio di Nissa, già se ne servono cercando armonizzare il senso ovvio del testo genesiaco con i portati della scienza contemporanea, nello spiegare l'origine e la consistenza del mondo. Pure a questo sentimento concordistico della parola biblica coi dati della scienza naturale

si inspira S. Giovanni Crisostomo; però questi in particolare si dà premura di esporre l'opinione sua — mera supposizione, di cui nella Bibbia non si ha il menomo cenno — destinata ad essere quindi l'opinione di moltissimi altri, che cioè l'autore della Genesi, Mosè, qui debba parlare ed esprimersi in conseguenza di una diretta e immediata rivelazione di Dio, al quale sarebbe da reputarsi — come esatto racconto testimoniale, di divina veridicità — la narrazione storica, per così dire, delle origini di tutto il creato.

Se fra i Padri greci e orientali si andava delineando così una corrente di pensiero esclusivamente in favore del senso letterale della Scrittura, in armonia con i dati delle scienze sperimentali, questa tendenza però non fu sistematicamente continuata dai Latini, sinceri e liberi investigatori della rivelazione. S. Ambrogio, è vero, segue le orme di S. Basilio; ma già S. Girolamo non trova via d'uscita a interpretare il racconto cosmogonico altrimenti che mescolando a volontà il senso allegorico origeniano con le ovvie esigenze del senso letterale. Spettava nondimeno al genio di S. Agostino di affrontare con tutte le sante audacie dell'amore alla fede e dell'amore alla scienza il difficile tema. L'interpretazione veridica del racconto cosmogonico dovette certo essere fra le più acute preoccupazioni di quel grande, mentre il suo spirito anelava perennemente e tormentosamente verso il duplice mistero della fede e della natura; l'insigne Vescovo ne riparla a esuberanza in opere dedicate espressamente alla Genesi, nonché in altri suoi scritti d'indole più personale e dove ha più versato l'abbondanza dei ricolmi pensieri che tempestosi e luminosi affluivano dal suo gran cuore. Dopo un lavoro enorme, dopo un cumolo di osservazioni e discussioni stupende, S. Agostino verso gli ultimi giorni della vita finì per riconoscere che nè il senso letterale, nè quello allegorico comparato alle esigenze della interpretazione biblica gli avevano pòrto alcun resultato notevole; talché gli toccò di concludere lasciando intatto il mistero, che per poco non era al termine del lavoro nella sua mente più fitto del giorno in cui prima tolse a leggere la Genesi.

S. Agostino ha il merito — qui come in tante cose egli è precursore del pensiero moderno — di verificare e confessare le insanabili discordanze oggimai esistenti fra i dati del senso letterale e i portati della scienza naturale. Ma di fronte a taluni de' suoi seguaci e continuatori, come Alcuino e Scoto Erigena e quel sublime Abelardo che riconobbe il senso ideale e simbolico del racconto biblico, molti altri teologi e scrittori ecclesiastici medioevali, come il Ven. Beda, Walafrido e Rabano Mauro, tornano a sostenere integra la interpretazione del senso letterale, e la concordia sua con la scienza naturale. Li seguono in questa sentenza più o meno i dottori della Scolastica, Pier Lombardo, Alberto Magno, san Tommaso, Vincenzo di Beauvais, che sforzansi di interpretare naturalmente le espressioni della Genesi, secondo i placiti della scienza aristotelica del mondo. Che però tale maniera di spiegare il racconto biblico non fosse l'unica possibile e lecita, lo dimostrano i successivi lavori del Cardinale Caietano e di Melchiorre Cano, i quali attenendosi liberamente alla interpretazione di sant'Agostino, sostenevano, fin nel secolo XVI, dopo gli inizi e il trionfo della Riforma luterana, il principio della creazione simultanea, e quindi il significato ideale della narrazione cosmogonica.

Nel contrattempo, tuttavia, l'ipotesi di Niccolò Copernico (1543) che al sistema tolemaico della centrale posizione della Terra, nell'ordinamento mondiale, sostituiva quello del centro solare, venne a modificare profondamente i dati e il punto di vista dell'interpretazione della Genesi. Le successive scoperte astronomiche e matematiche di Galileo, Kepler, Newton, le teorie sistematiche sulla formazione dell'universo di Kant e Laplace — di cui anc'oggi è impossibile ideare una uguale o migliore — venivano ad opporsi naturalmente all'esegesi del senso letterale storico e a rendere singolarmente difficile il compito dell'interprete. In pari tempo la geologia moderna, creata e perfezionata dalle alte intelligenze di Giorgio Cuvier, di C. Lyell, dello Stoppani, del Lapparent, di tanti altri valorosi che noi qui non possiamo enumerare, finalmente rivelava il mistero della formazione fisica della Terra, e coadiuvata dalla biologia raccontava la successiva apparizione e

la vita dei vari organismi nelle più antiche età della Terra. Con ciò la scienza veniva a crescere la confusione e l'imbarazzo in cui da tanti secoli trovavansi gli interpreti, dei quali nessuno, fra tante e tante ipotesi, era pur riuscito a dare di questa pagina della Bibbia spiegazioni non soggette a gravissime difficoltà.

Epperò, quando nel secolo XIX, nel campo cattolico insieme e protestante, gli esegeti ripresero il lavoro da secoli così penoso di interpretare questo primo capitolo, alle ipotesi antiche, tutte sfatate più o meno dalle potenti e irrecusabili affermazioni della scienza, sostituirono essi una folla di ipotesi nuove, in diverso grado, tutte quante fondate sulla presupposta necessità di conservare un senso letterale al racconto genesiaco. Alcuni, infatti, aderendo il più strettamente possibile al senso ovvio, inteso come di tanti fatti obiettivi, tornarono a difendere l'antico enunziato della creazione storicamente avvenuta in sei giorni, ritardando tutta la formazione degli strati geologici nell'età posteriore all'epoca del diluvio Noetico; fra questi il Keil, illustre protestante, e il cattolico francese abate Glaire. Altri invece, il celebre Rosenmüller (1780) fra i protestanti, e l'anche più celebre Wiseman fra i cattolici, detti restituzionisti come diluvianisti i precedenti, assunsero l'ipotesi che fra l'enunziato del primo versetto — creazione dell'universo — e del secondo, in cui si affermerebbe una conseguente catastrofe universale del mondo terrestre, fosse realmente decorso uno spazio di tempo lunghissimo, durante il quale formaronsi gli strati geologici della Terra; e quindi, a siffatta distruzione del mondo primitivo, Iddio, al principio dei tempi della storia umana, avrebbe fatto seguire una nuova creazione e restaurazione della Terra e del Cielo, conforme al senso ovvio e letterale stabilito dal testo della Bibbia.

Che tali opinioni dimostrassero nei loro sostenitori perfetta ed ingenua buona fede nel principio dogmatico, che nessuna verità nell'ordine della scienza può contradire alla rivelazione biblica, siamo disposti a concederlo; ma che in realtà simili ipotesi risolvessero la questione dell'accordo fra i dati della geologia e quelli

della nostra cosmogonia, dobbiamo affatto escluderlo. Inutile rilevare, infatti, che la prima sentenza — la quale accetta peraltro, contro la verità dei risultati antropologici, la cronologia biblica secondo i dati del testo ebraico o dei LXX interpretati in senso nostro moderno — è costretta a sconfessare, prima di tutto, le irrecusabili esigenze della geologia, richiedente enormi cifre di secoli e millennii per la lenta e graduale formazione degli strati geologici. Superfluo ricordare, che la opinione seconda, oltrechè nata e fondata sur una interpretazione del tutto arbitraria, ed all'intera cristiana tradizione affatto ignota, circa il significato del secondo versetto, lascia intatte del resto nella loro irresolubile disarmonia tutte le difficoltà che nascono dall'esegesi del capitolo in armonia coi dati della scienza zoologica e fitologica, anche a parte la questione degli strati geologici. L'essere queste opinioni ormai neglette da tutti, neanco anzi talvolta degnate di una vera discussione confutativa, dimostra abbastanza la loro vanità, senza che ci dilunghiamo più oltre a metterne in rilievo le difficoltà insuperabili.

**

E pertanto, diremo piuttosto una parola sulla duplice maniera di considerare il racconto della Genesi, in seguito alle esigenze della scienza moderna, dagli esegeti cattolici, protestanti o anglicani ortodossi escogitata, per rimaner fedeli al senso tradizionale della cosmogonia. Alcuni, infatti, anzi molti, affermando e credendo prima di tutto, che la parola della Bibbia debba prendersi come in senso storico, e che debba questo senso di verità rivelata collimare appuntino coi requisiti certi delle scienze naturali, hanno voluto identificare i sei giorni della creazione biblica con una egual serie di periodi geologici lunghissimi, durante i quali l'universo sarebbesi svolto esattamente a seconda delle esigenze del senso letterale della Genesi. Questo principio d'interpretazione fino oggidì vigente, e ben noto col nome di *concordismo* fra la lettera della Bibbia e i dati delle scienze naturali, fu già un tempo sostenuto dall'insigne Cuvier, e rimane popolare nell'insegnamento cattolico per l'attività personale e le collettive pubblicazioni

dell'abate Vigouroux, nonchè prima di lui per opera del Cardinale Meignan. Ma poche osservazioni basteranno, speriamo, a dimostrare l'assoluta insussistenza di un tentativo simile, fatto e tenuto insieme a furia di sottigliezze e di continue deviazioni, non meno dal senso ovvio indubitabile della Bibbia, che dai dati più sicuri della scienza (1).

La spiegazione, prima di tutto, della parola ebraica *giorno*, *yôm*, nel senso di *periodo*, *epoca* di durata indeterminatamente lunga, è del tutto arbitraria; essa è affatto ignota a tutta la precedente scienza linguistica, e creata unicamente in pregiudizio e per necessità di sistema. Per quanto, infatti, la parola *giorno*, in italiano come in ebraico e in tantissime altre lingue, si adoperi talvolta come espressione di tempo indeterminato, rimane tuttavia certo e innegabile, se ad un testo non si vuole arbitrariamente sostituire un senso enigmatico di fronte a quello ovvio e naturale dato da sè medesimo, che nel contesto ebraico della Genesi, come apparisce già dalla versione, *giorno* non vuol significare altro che uno spazio di tempo, diciamo noi, di ventiquattr'ore, fatto di *sera* e di *mattina*, cioè della necessaria vicenda di luce e di tenebre, quale è propria di tutti i giorni di cui siamo testimoni nella Terra. Che i primi giorni della cosmogonia siansi verificati senza la presenza del Sole, non dimostra che debbano intendersi nel senso di periodi lunghi a volontà, ma soltanto che gli antichi, e quindi pure lo scrittore sacro, avevano del giorno e dell'essere suo un concetto più semplice, più ingenuo del nostro: credevano cioè che alla formazione del giorno bastasse unicamente la diffusione della luce. La vanità di questa ipotesi è lampante così che taluni esegeti concordisti han creduto di doverla modificare nel senso che l'attività creatrice di Dio siasi manifestata, a intervalli, per la durata di un giorno di ventiquattr'ore, d'uno in altro di quei

(1) Cfr. LAGRANGE, *Héxaméron*, nella *Revue biblique*, luglio 1896, pag. 381-407, già citato nelle note. A pag. 389 seg. fa una breve e solida confutazione di ogni concordismo. Più largamente ribatte il concordismo scientifico nell'*op. cit.*, il P. HUMMELAUER.

periodi lunghissimi, richiesti dalla scienza. Ma la risibilità del misero ripiego dispensa noi dal confutarlo.

Ciò premesso, come ci potremmo permettere di ribattere opinioni simili, mentre sono per intero fondate su compromessi ed equivoci, contando nell'efficacia delle sottigliezze esegetiche e scientifiche, nonchè sull'ignoranza e la troppa buona fede dei lettori? L'unica teoria, ai dì nostri probabile e ragionevole, circa la formazione originale dell'universo, quella divinata dal Kant e elaborata dal Laplace, ammette che da una primitiva nebulosa gassosa, di pressochè infinita dimensione, siansi poco a poco, per effetto di energia rotativa su se stessa, staccate delle parti superficiali, lanciate nello spazio con un moto di rotazione perenne su se stesse e dintorno alla nebulosa madre; così per via di successive indefinite fasi di corpi distaccantisi da un altro e roteanti intorno ad esso, sarebbesi formata poco a poco durante quasi infiniti milioni e milioni di anni, a nostro modo di considerare, tutto l'enorme complicatissimo sistema astrale del mondo, di cui minima parte — pochi pulviscoli della Via Lattea — è il nostro sistema solare e planetario. Così il tempo che possa essere occorso per la formazione del mondo, non essendo in alcun modo per noi computabile in cifre, si potrà lontanamente immaginare, osservando che secondo un astronomo, dal momento in cui la Luna si staccò dalla Terra fino ad oggi, si potrebbe calcolare una distanza di 57 milioni di anni (1).

Ora, che cosa abbia questa concezione di comune con l'asserto della Bibbia, che fu prima creata la luce, quindi il Cielo e la Terra, poi la vita vegetale, e poi (giorno quarto) il Sole, la Luna e le stelle, assolutamente nessuno lo potrà dire, salvo chi abbia il partito preso di voler conciliare gli inconciliabili. Sappiamo bene che alcuni interpretano la creazione della *luce* per la creazione dell'*etere cosmico* dei fisici moderni — un'ipotesi elevata a dogma religioso! — ed altri hanno cura di spiegare che gli astri furono

(1) Il computo è del TURNER, *Modern Astronomy* (1901), citato dal DRIVER, *Book of Genesis* (London, 1904), pag. 20.

bensì creati il primo o secondo giorno, ma la loro visibilità *apparve* sulla Terra nel quarto, in cui furono detti esistere. Ma noi crediamo indegno di un vero scienziato, come di un esegeta sincero, scendere a confutare così poveri e inauditi sotterfugi.

Né meno è insanabile la divergenza del racconto biblico con i dati e le ipotesi della scienza naturale. Presentemente, infatti, la geologia è riuscita a formulare un quadro generico della formazione e evoluzione della vita organica nelle varie età della Terra. Quel quadro, eccolo (1) :

Età	*Periodi*	*Animali*	*Vegetali*
I. Eozoica	1. Laurentiano.	Tracce dubbie.	Tracce dubbie.
	2. Huroniano.	Protozoi (specie marine infime).	Tracce non determinabili.
II. Paleozoica	3. Cambriano.	Invertebrati (molluschi, coralli, crostacei).	Alghe marine.
	4. Siluriano.	Primi pesci.	Piante terrestri primitive
	5. Devoniano.	Pesci abbondano, di specie diverse dalle attuali.	
		Insetti primitivi.	
	6. Carbonifero.	Anfibii: specie simili alle ranocchie, ramarri lacustri, coccodrilli giganteschi. Insetti: ragni, scarafaggi ecc.	Piante di carbon fossile: felci, muschi, pini ecc.
	7 Permiano.	Veri primi rettili.	
III. Mesozoica	8 Triassico.	Mammiferi marsupiali primitivi.	
	9. Giurassico.	Rettili mostruosi. Uccelli.	Prime specie attuali di piante.
	10. Cretaceo.		
IV. Kainozoica	11. Terziario.	Specie estinte di mammiferi. Prime specie vive di invertebrati.	Palme e altre piante di cotiledoni.
	12. Post-terziario.	Mammiferi attuali. Uomo.	

La discordanza fra questo e un altro quadro consimile, che ci dispensiamo di fare, derivato dal testo della Genesi, è fin troppo

(1) Rilevato dal Driver, *op. cit.*, pag. 21.

evidente, perché possiamo dilungarci a chiarirla. A parte che nessuno di questi periodi geologici, la cui durata complessiva può oscillare fra i venti e i cento milioni di anni per lo svolgimento delle sole forme organiche, ha il carattere di uno spazio definito e separato di tempo, come sono i giorni della Genesi, è evidente che la geologia insegna la simultanea esistenza — se non anche la preesistenza — delle forme animali accanto alle vegetali, e il lento e graduale svolgimento di ambedue, in modo parallelo alle continue e varie esigenze di quella duplice forma di vita. Invece la Genesi fa comparire la vita animale nel quinto e sesto giorno e la vegetale nel terzo, innanzi la creazione e l'attività fecondatrice del Sole. Inoltre insegna la geologia che gli uccelli compariscono molto dopo l'apparizione dei pesci, e sono preceduti da molte specie di animali terrestri e rettili e insetti; mentre nella Genesi questi sono creati solo nel sesto ultimo giorno, e gli uccelli ed i volatili d'ogni sorta sono creati insieme ai pesci nel giorno quinto.

Non ci dilunghiamo di più. Troppo siamo persuasi di dovere ormai combattere un sistema d'interpretazione che è nato e si regge sull'equivoco, e che è già tramontato dal campo della scienza. Altri esegeti insomma, costretti dall'evidenza dei fatti a repudiare questa tesi pur così famosa del concordismo biblico, han reputato di inaugurare un nuovo sistema esegetico della nostra cosmogonia, affermando che il testo genesiaco non contenga precisamente un racconto storico, per così dire, del come si effettuò la creazione, ma invece la rappresentazione immaginativa del fatto così complesso della creazione del mondo, comunicata da Dio in forma di visione nel modo e nella forma con cui lo scrittore sacro la riferisce nella Genesi. Principale sostenitore fra i cattolici di questa interpretazione novissima oggi è il P. Hummelauer (1), il quale

---

(1) *Op. cit.*, pag. 68 segg., 19 segg. Confutata brevemente dal P. Lagrange, *op. cit.*, pag. 392 segg. Non ci è possibile discutere sul serio l'opinione del dotto gesuita, che nel cap. I riconosce una pagina e lo stile proprio di Adamo in persona!

asserisce che tale visione Iddio già la comunicasse non all'autore della Genesi in persona, ma proprio al nostro progenitore Adamo, ancor durante la permanenza sua nel paradiso terrestre: da cui di bocca in bocca conservata e trasmessa, poi fu autorevolmente registrata in iscritto da Mosè.

Non può negarsi che tale opinione è per lo meno più sincera delle altre: ma è vera, ma è ragionevole? Prima di tutto è una ipotesi, della quale il testo biblico non contiene il menomo cenno. Ma questo è ancora il meno che noi possiamo opporre a questa tesi, trattisi poi di Adamo o Mosè o chi sia stato mai partecipe della visione divina. Difficoltà più gravi si ripongono in queste domande. Perché la visione divina, specialmente se avuta e trasmessa esattamente da Adamo in istato di grazia, non è dunque l'espressione genuina delle più perfette esigenze della scienza, e mai non ha dato verun lume per il concetto scientifico della formazione del mondo? Perchè, se tale visione fu anche un privilegio di Mosè, o di chiunque sia l'autore di questo capitolo, essa collima esattamente con i dati scientifici sull'origine del mondo ammessi dai popoli orientali nel periodo storico della triplice età premosaica, mosaica e postmosaica, di guisa che l'autore sacro e inspirato avrebbe ugualmente potuto scrivere senza nessuna rivelazione, per via di visione, da parte di Dio? Noi non neghiamo, infatti, che oltre la verità religiosa anche un' idea scientifica, che la riveste, non sia circa l'origine e formazione del mondo espressa nel Capitolo genesiaco. Bisogna, però, riconoscere, come dimostra pure il P. Lagrange (1), che essendo la scienza di natura sua transitoria, i libri santi dal lato scientifico esprimonsi e parlano a norma delle nozioni contemporanee nella mente dei lettori ai quali immediatamente rivolgonsi; e così questo primo Capitolo è redatto secondo il concetto scientifico che del mondo avevasi nell'antico

(1) *Op. cit.*, pag. 404 segg. ove egli non fa che riportarsi alle spiegazioni esegetiche tanto autorevoli del Calmet, e nota: « Tutta questa pagina sulla fisica degli Ebrei è dottissima, e si può dire ch'è l'esegesi tradizionale opposta già da prima alle novità dei concordisti. »

Oriente, là dove prima nacque il libro della Genesi. La verità dogmatica della creazione, quivi enunziata, immutabile resta in ogni tempo, ma la scienza, ond'è rivestita, moltissimo è diversa dalla nostra, per quanto possa anche avere con essa dei contatti reali od apparenti. Da questi contatti si lasciarono abbagliare i concordisti, i quali non hanno saputo o non hanno voluto avvertire la profonda discordanza che peraltro risultava da tutto il resto. Essi non considerarono che a voler urgere troppo simili punti di contatto, si può spesso pervenire, quando si giunga anche ad una apparente concordia, ai più deplorevoli equivoci. Tale sarebbe, ad esempio, l'identificare il nostro concetto della rotondità della terra con quello degli antichi orientali, al tempo della composizione della Genesi, che la reputavano in forma del convesso di una mezza sfera vuota nell'interno, come il cielo ne era l'altra metà concava, dal nostro umano punto di vista. L'opinione, pertanto, che il primo Capitolo della Genesi contenga una divina visione dell'agiografo, o dall'agiografo registrata per iscritto, è una ipotesi inutile, e solo creata per comodo di un sistema interpretativo errato, e pur nondimeno presuntuoso. Tutte queste spiegazioni appartengono ormai alla storia dell'esegesi cristiana, la quale circa la cosmogonia biblica ha detto la parola più vera solo per l'aurea bocca di sant'Agostino, che cioè fosse e rimanesse il suo vero e genuino significato un enigma. Tutti i tentativi — che abbiam mostrato riusciti vani — di una interpretazione sicura e scevra di gravissime difficoltà, hanno contribuito a confermare la semplice conclusione, che il vero senso di questa pagina biblica non si poteva conoscere. Ne ciò poteva essere altrimenti, giacchè mancava per giungervi il mezzo termine di comparazione: quel mezzo termine, infatti, non è stato trovato — di fra la inesausta ricchezza di documenti assiro-babilonesi accumulata nel *British Museum* di Londra — che poche diecine d'anni fa, da Giorgio Smith. Egli scoprì e pubblicò nel 1876 i primi e più larghi frammenti del Poema babilonese della Creazione in varie tavolette d'argilla provenienti, di fra le rovine di Ninive, dall'Archivio della reggia di Assurbanipal (668-626 av. Cr.) ma contenenti certo un testo di molto più antico del secolo VII

av. Cristo, e che probabilmente risale, come vuole il Sayce, al 2200 o al 2300 innanzi l'èra cristiana (1).

II.

Esso è una specie di piccolo poema epico in glorificazione di Marduk — il Merodach di Geremia (1, 2) e il Belo dei più tardi scritti sacri e apocrifi — supremo Dio di Babilonia, a cui vien diretto, al termine dell'opera, un lungo inno liturgico. Incomincia — ne abbiamo già in nota (2) riferiti i primi versi — dicendo che al principio di tutte le cose esisteva già un Caos immenso, una sorta di duplice Oceano di materia informe e disordinata, superiore e inferiore, recante i pretti nomi babilonesi di Apsu e Tihamat. I due esseri, presentati qui subito come personificati in due Enti divini, mostruosi, giganteschi, di genere maschile il primo, femminile il secondo, ebbero insieme a mescolare le loro acque vitali, e ne trasse origine Mummu e poi nuove triadi successive di Dei, Luchmu-Lachmu, Ansar e Kisar, poi Anu — la tavoletta si rompe e il testo viene a mancare — e gli altri, che Damascio novera, ne' suoi ricordi cosmogonici babilonesi paralleli al poema, essere Ellila ed Ea, poi Marduk (Belo, in Damascio) il gran figlio di Ea, il Dio della tempesta e dei venti, del sole e della luce mat-

(1) Superfluo l'osservare, che noi non facciamo qui che seguire la bella dimostrazione del P. LAGRANGE, *op. cit.*, pag. 397 e segg. tenendo conto delle più recenti pubblicazioni in proposito. Cfr. il testo del poema babilonese trascritto, tradotto e commentato dal P. DHORME, *Textes religieux assyro-babyloniens* (Paris, 1907), pag. 2-81. Per l'esposizione scientifica del suo contenuto, cfr. nella raccolta periodica *Der alte Orient* (Leipzig, Hinrichs) gli Opuscoli di E. ZIMMERN, *Biblische und babylonische Urgeschichte* (1901, III), pag. 5-20; WINCKLER, *Himmels und Weltenbild der Babylonier* (1901, II-III), *Die babylonische Weltschöpfung* (1906, I), nonché in genere la importante opera di ALFREDO JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (2ª ediz. Leipzig, 1906), pag. 129-197.

(2) Dove abbiamo seguito la interpretazione del WINCKLER, *Babyl. Weltschöpfung*, pag. 22, che ci sembra la più attendibile. Il Dhorme, con altri assiriologi, traduce: *e l'Apsu primordiale, lor genitore, la tempestosa* (*mummu*) *Tiamat,* ecc.

tutina (1). Questi e altri Dii primitivi, i più antichi fra i quali han piuttosto le forme di mostri animali, mentre i recenti come Marduck hanno forma umana, naturalmente tendono a disporre l'ordine cosmico e la luce fra le tenebre e le acque fangose del Caos primitivo onde vennero all'esistenza. Se ne adonta Tiamat, rappresentante eterna delle esigenze del Caos, e muove guerra agli Dei, circondandosi di un certo numero di mostri divini come di un esercito:

Ella produsse fuori i Basmu — e Serpenti furiosi e Dragoni,
e Giganti-Tempeste e Cani selvaggi — e Uomini-scorpioni
e Uragani e Uomini-pesci, — e Capri,
che portano armi terribili, — né temono pugna,
potenti nell'assalto, — irresistibili.
In tutto undici Mostri — di tal sorta ella creò,
e fra gli Dei loro primogenito, — ch'ella fece per sua scorta,
esaltò Kingu in fra loro — il rese grande,
a marciare in capo all'armata, — per diriger la schiera (2).

Gli Dei, particolarmente Anu capo di loro tutti, ne sono conturbati, e radunansi a consiglio cercando in qual maniera ei possano ottener la vittoria sul Mostro, e chi abbia per avventura la

---

(1) Ci pare dover seguire nella spiegazione del concetto cosmogonico babilonese l'opinione del Winckler, *op. cit.*, il quale vede rammentate nel principio del poema della creazione le quattro successive generazioni divine ed età della creazione del mondo: la prima constante della triade Apsu, Tiamat e Mummu, la seconda della nuova triade Luchmu-Lachmu, Ansar, Kisar, (cielo, terra, acqua), la terza della triade Anu, Ellil, Ea (cielo, terra, acqua). La presente età mondiale sarebbe opera e regno di Marduk, figlio di Ea e successore di Anu. Cfr. nel volume del Dhorme dichiarata nell'introduzione la importanza fondamentale che avevano le triadi divine nel concetto religioso degli antichi Babilonesi.

(2) Questi dodici ausiliari di Tiamat sono evidentemente destinati, nel concetto cosmogonico Babilonese, a formare poi sotto l'opera vincitrice e creatrice di Marduk coi loro corpi fantasticamente giganteschi la terra celeste dello zodiaco percorsa dai pianeti. Il Winckler, *Bab. W.* li identifica coi segni dello zodiaco in questa guisa: *Basmu* — Toro; *Serpenti* — Gemelli; *Lachamu* (*Dragoni*) — Cancro; *Giganti-Umu* (*Tempeste*) — Leone (e costellazione d'Orione); *Cani selvaggi* — Vergine e

potenza di superarlo. Tutti gli Dei dimostransi titubanti o incapaci ad affrontare la Nemica, tranne Marduk il quale eccita l'entusiasmo dei presenti mostrando la virtù della sua sola parola, con cui fa sparire e riapparire successivamente un mantello di mezzo al consesso degli Dei.

Essi (gli Dii) deposero in mezzo — un mantello,
a Marduk lor primogenito — si volsero a dire:
Tuo destino, o Signore, è — di essere il primo fra gli Dei,
distruggere e creare, — parla e sarà così:
apri la bocca, e sarà — annientato il mantello,
digli: ritorna! — e sarà il mantello integro.
Egli con la sua bocca parlò, — e sparve il mantello,
e dissegli: ritorna! — e il mantello si ricompose.
Quando videro gli Dii suoi padri, — la virtù di sua parola,
gioirono e resero omaggio — a Marduk Re, ecc. (1).

Marduk si propone per essere inviato a condurre la battaglia contro Tiamat, e chiede in compenso il futuro impero del mondo; gli Dei, con eccelse lodi alla sua potenza, gli danno il terribile incarico e gli promettono il regno dell'universo:

O Marduk, venerando sei tu — fra i grandi Dei,
senza pari è il tuo destino, — la tua parola come quella d'Anu.
Da questo giorno in poi — non piegherà più la tua parola,
esaltare e avvilire, — tal sarà la tua potenza;
sarà ferma la parola di tua bocca, — il tuo verbo non cangerà (2).

Marduk rivestesi dunque delle sue armi, come dell'uragano, del fulmine e di una rete guidata dai venti e dalle varie forze della tempesta, e sul suo cocchio di guerra corre impetuoso contro Tiamat. Al suo appressarsi Kingu esterrefatto fugge, e l'armata

---

Bilance (Sirio, grande e piccolo Cane); *Uragani* — Sagittario e Capricorno; e gli altri tre facilmente riconoscibili dello Scorpione, dei Pesci e del Capro. Cfr. testo e versione in Dhorme, *op. cit.*, pag. 16 segg. ecc. Noi ci accostiamo di preferenza alla interpretazione del Winckler. Superfluo l'osservare, che le nostre versioni italiane tengono conto direttamente del testo babilonese originale.

(1) Dhorme, *op. cit.*, pag. 42-45.

(2) Dhorme, *op. cit.*, pag. 42-43.

di lui resta disordinata e confusa. Marduk sfida allora Tiamat a singolare tenzone con lui: essa accetta estremamente spaventata, e lancia contro il Dio un potentissimo scongiuro; Marduk non ne è sgomentato e scagliando il suo uragano sul Mostro, le tiene con esso aperte larghe le fauci, e con la rete la impiglia e con la spada fulminea la trafigge.

Il Signore distese — la sua rete e la inviluppò,
il turbine dietro di lui — scagliò contro di lei;
aprì la bocca Tiamat — ad inghiottirlo,
egli vi fece penetrare il turbine, — e non poté chiuder essa le fauci,
i terribili venti — riempirono il ventre di lei,
il suo cuore ne fu preso, — ella tenne la sua bocca aperta.
Egli scagliò una freccia, — trafisse il ventre di lei,
tagliò le sue interiora, — le ruppe il cuore....
E gli Dei soccorritori, — che marciavano a fianco di lei,
tremarono, si spaventarono, — volser le loro terga,
fuggiron via — a salvare la lor propria vita.
Egli li fece prigioni, — spezzò le loro armi,
gettati nei lacci, — nella rete rimangono, ecc. (1).

Compiuta la vendetta sugli ausiliari di Tiamat, Kingu compreso, Marduk ritorna alla presenza dell'aborrita Nemica e le rompe la testa e le vene.

Si riposò il Signore e guardò — il suo cadavere.
Egli divide il corpo mostruoso di lei, — architetta un'opera d'arte.
Ei la tagliò come un pesce — nelle due parti sue;
dispose l'una delle sue metà, — coperse il cielo,
ne serrò il catenaccio, — e posevi un guardiano,
di non farne uscire le acque — egli ordinò loro.
Traversò il cielo, — considerò ogni loco,
si mise in faccia all'Oceano, — dimora d'Ea;
il Signore misurò — la costruzione dell'Oceano,
un palagio a quello simile, — fondò Esarra,
il palagio di Esarra, — ch'ei fabbricò come cielo,
ed Anu, Bel, Ea, — nelle loro città fece abitare.... (2).

(1) Dhorme, *op. cit.*, pag. 52 segg.

(2) Dhorme, *op. cit.*, pag. 56 segg. Secondo l'Jensen e il Winckler il valore etimologico di *Esarra* (*Loco del Tutto*) lo designerebbe come

Continua quindi Marduk l'opera sua della creazione, a principiare dagli astri per i quali stabilisce il corso dell'anno e dei mesi, prima di tutto il sole e la luna. Il testo è poi lacunoso, e tranne qualche linea sulla creazione degli animali, non si ha più verun mezzo di ricostruire la successione delle idee. Termina il poema, lo abbiamo accennato, con un inno di glorificazione in onore di Marduk.

Senza dubbio va distinto innanzi tutto in questo piccolo poema il lato religioso e mitologico dal lato poetico e rappresentativo, se vogliamo parlare delle sue relazioni e de' suoi parallelismi con la Bibbia. Non si potrebbe ammettere, senza ledere la verità, che siavi un menomo che di comune fra le espressioni politeistiche del racconto babilonese e le rigorosamente monoteistiche della Sacra Scrittura. Ma, quanto al modo poeticamente rappresentativo di tessere il racconto cosmogonico, certi parallelismi tra il poema babilonese e il primo capitolo della Genesi sono così innegabili ed evidenti, da essere inutile che noi proseguiamo a soffermarci sopra. L'esistenza primitiva di un Caos oceanico, detto precisamente *tehôm-tiamat*, la cui proprietà è la confusione e la tenebra -- questo carattere tenebroso del Caos babilonese è affermato di proposito nel racconto cosmogonico di Beroso, e risulta dalla sua opposizione a Marduk, Dio della luce — la sua divisione in due parti, l'una per formare il cielo, l'altra la terra, è un parallelismo così stretto da non potersi dire in alcun modo effetto del caso. Ma altri parallelismi ugualmente caratteristici trovansi qua e là sparsi per la Bibbia, che giova qui richiamare alla memoria del lettore.

Leggasi Job:

> Eloah non recede dal furor suo,
> sotto di lui si piegano i soccorritori di Rahab.
> Con la potenza sua rampogna il mare,

---

espressione simbolica della terra. Così il parallelismo concettuale con le frasi bibliche sarebbe più che mai visibile. Cfr. la nota relativa a pag. 57 del Dhorme.

e per la sua saviezza fece in pezzi Rahab.
Col suo spirito ha fatto sereni i cieli,
la sua mano ha trafitto il Serpe guizzante (1).

E Isaia:

Destati, destati, vestiti di forza,
braccio di Jahvé;
destati sì come ai giorni antichi,
nelle generazioni dei secoli;
non forse tu facesti a pezzi Rahab,
trafiggesti il Dragone?
Non forse tu inaridisti il Mare,
l'acque del grande Oceano ecc. (2).

E nei Salmi:

Tu sei che padroneggi l'orgoglio del mare,
quando i suoi flutti montano, tu puoi sedarli.
Tu hai colpito, come un trafitto, Rahab,
col braccio di tua forza disperdesti i nemici.

Tuoi sono i cieli, tua pure è la terra,
il mondo e la pienezza di lui, tu fondasti.
Borea ed Austro, gli hai tu creati,
Tabor e Hermon nel tuo nome esultano (3).

Basta ammettere, come non è possibile fare altrimenti, che Rahab fosse il nome tra gli Ebrei di una rappresentazione poetica analoga al Tiamat babilonese (4), per essere sorpresi dall'innegabile parallelismo concettuale, che è fra le due serie di espressioni relative alla creazione del mondo. In altro salmo — che scende, si noti, fino ai tempi de' Maccabei — il mostro chiamasi Leviatan:

E pur tu sei, o Dio, re nostro ab antico,
operator di salvezza in mezzo alla terra.

(1) Cfr. Job, **9**, 13; **26**, 12 segg.

(2) Isaia, **51**, 9-10. Serve per comparare l'uscita degli Ebrei dall'Egitto come a una palingenesi mondiale; cfr. il contesto.

(3) Sal. **89**, 10-13.

(4) In progresso di tempo il nome di Rahab fu dagli Ebrei applicato all'Egitto (cfr. Isaia, *loc. cit.*), perché la liberazione dalla servitù egiziana fu espressa con i colori di una palingenesi mondiale.

Tu con la tua potenza hai separato il mare,
tu rompesti la testa ai Draghi su le acque.

Tu hai spezzato la testa del Leviatan,
l'hai dato in pasto al popolo delle belve.
Per te sgorgò la fontana e il torrente,
tu inaridisti fiumane dall'onda perenne.

Tuo è il giorno, tua pure è la notte,
tu hai costituito la luce ed il sole.
Tu hai stabilito tutti i confini della terra,
l'estate e l'inverno, tu gli hai formati (1).

Se consideriamo che sono questi soltanto i più chiari ed ovvii passaggi della Bibbia, la quale contiene moltissime altre reminiscenze ed allusioni secondarie a quel concetto fondamentale (2), noi dovremo pure ammettere che simile parallelismo fra il racconto babilonese e le replicate testimonianze della Bibbia, non solo non può in alcun modo essere effetto del caso, ma deve avere ed ha una propria ragione d'essere che bisogna indagare e definire.

**

Prima di farlo, l'amore sincero che nutriamo per la verità, poiché sola essa è da Dio, ci persuade anche a dare uno sguardo ad altri racconti cosmogonici, affini a quello babilonese esaminato, i quali ci offrono nuovi ed inattesi contatti paralleli con le espressioni già note della Bibbia. Una cosmogonia egiziana, di data piuttosto recente, ma i cui elementi in ogni modo risalgono alla più alta antichità, e non possono quindi aver relazione di dipendenza dal racconto in questione della Genesi, narra che nel principio di tutte le cose non v'era cielo e terra, ma un Oceano (*Nun*) infinito e tenebroso, contenente nel suo seno i germi maschili e

(1) Sal. **74,** 12-17. *Leviatan* etimologicamente vale *Dragone tortuoso.*

(2) Cfr. per esempio Salmo **104** tutto quanto, ma specialmente i v. 5-9; **33,** 6 segg.; **65,** 8 (e il caos acqueo come simbolo di mortali pericoli in Sal. **18,** 16 con Habaq. **3,** 8 segg. ecc.); Job, **38,** 10 segg.; Prov. **8,** 29; Geremia **5,** 22; **31,** 35; a proposito di Leviatan o del Drago antagonistico di Dio, cfr. ancora Job **3,** 8; **40,** 25 segg.; Isaia **27,** 1; Ezech. **29,** 3 segg.; **32,** 2 segg. ecc.

femminili del mondo futuro. Lo spirito divino animava la materia oceanica, e provando un sentimento verso l'opera della creazione, dette in virtù della sua parola l'esistenza alle varie forme del mondo presente, secondo le idee viventi e preesistenti in lui stesso. Il primo atto creativo fu la formazione di un Uovo, fuor dalla materia oceanica, dal quale poi uscì fuori la luce diurna (*Ra*) la *Causa* di ogni altra vita sulla terra; così nel sole oriente trovasi rappresentata in maniera perfetta la Divinità ecc. (1). Similmente la cosmogonia fenicia, riferita da Eusebio di su i ricordi di Filone di Byblos, narra che in principio esistevano il Caos tenebroso e lo Spirito. Dalla loro unione fu prodotto un terzo Essere, che nel greco porta il nome di *Môt*, e che forse ha da leggersi con l'Halévy *Tomôt* (dal fenicio *Tehomôt*) forma plurale femminile della parola *Tehôm;* esso prende la forma di un Uovo e si spacca in due a formare il cielo e la terra e gli astri animati, luminosi e fecondativi di ogni altra vita e manifestazione dell' essere in tutto il creato. Sanconiatone ch' è l'autore, ossia il narratore primo del citato racconto cosmogonico, aggiunge menzione di altri esseri fantastici nel principio del mondo, fra i quali uno femminile detto Baau — analogo certo a un dio Bau riconosciuto da taluni assiriologi nel pànteon babilonese — che avrebbe una innegabile relazione col termine tecnico *Bohu*, che abbiamo già trovato designativo del Caos biblico (2).

I critici, a cui non è sfuggita l' intima comunanza di pensiero che insieme ricollega tutte queste rappresentazioni cosmogoniche, hanno cercato di determinarne la primitiva origine. Presupposto che il pensare umano è come il frutto della complessiva esperienza della vita, e che ogni popolo dà ovviamente alle sue concezioni scientifiche la veste e le immagini delle ordinarie impressioni, bisogna pure ammettere che una simile idea cosmogonica deve

(1) Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d' Histoire des Religions* (Paris, 1904), pag. 112. — A. Jeremias, *op. cit.*, pag. 144-147.

(2) Cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica,* X, 3. Cfr. Jeremias, *op. cit.*, pag. 141-143. — Lagrange. *art. cit.*, pag. 400-402.

originalmente corrispondere alle particolari esigenze della vita e del mondo naturale e sociale di quella gente che la formò. Questo canone di ricerca, pertanto, se non ci offre esatta e indubbia norma a rintracciare il popolo cui devesi l'idea cosmogonica da noi qui studiata, ci permette nondimeno di escludere che si tratti del popolo Ebreo. Questa idea cosmogonica, infatti, non poté nascere da prima che in seno a un popolo dimorante sulle rive del mare o almeno in riva a fiumane larghissime non lungi dal mare infinito. Se l'opera della creazione, presso di questo popolo, poteva anch' essere paragonata all' impeto fecondo di fruttifera bellezza e attività, che anima la natura universa al principio della primavera (1), la preesistenza del Caos era invece raffigurata con le immagini della stagione invernale, quando per l'azione delle piogge continue la terra sembra essere inabissata nell' acqua, e vittima d'altronde del mare tempestoso che d'ogni lato avventasi contro di lei. Ora, gli Ebrei vissuti, da quando unironsi a formare un popolo storico, pei montagnosi e squallidi deserti della Siria e d'Arabia mal potevano pensare la figura del Caos come di oceano infinito in cui fosse sepolta la terra, ma piuttosto come un arido assoluto deserto, vivificato poi dall' opera creatrice di Dio. Ma riparleremo di ciò, esaminando i due seguenti capitoli della Genesi. L' idea cosmogonica, invece, che stiamo qui osservando, apparisce piuttosto nativa fra popoli come quello Egiziano e più ancora il Babilonese della bassa Caldea, là dove le rive dilatate dell' Eufrate e del Tigri si uniscono a gittarsi nel Golfo Persico. Ed infatti dalla bassa Caldea, presso gli stessi Babilonesi del primo millennio avanti Cristo celeberrima per una antichissima civiltà, ci è venuto il seguente frammento cosmogonico:

La santa casa, dimora degli Dei, — in santo loco non era fatta,
nessuna canna germogliata, — nessun albero prodotto,
nessuna casa era fatta, — nessuna città edificata,
Nippur non era fatta, — Ekur non edificata,
l'Oceano non era fatto, — Eridu non edificata,

(1) Difatti la creazione del mondo, nel concetto astronomico babilonese, avvenne al principio della primavera; cfr. WINCKLER, *op. cit.*, ecc.

tutti quanti i paesi — erano mari.
Quando tutto ciò ch' era in mare, — era sommerso,
Allora fu fatta Eridu, — Esaggil edificata,
Babilonia fu fatta — Esaggil perfetta....
Marduk intrecciò una stoia, — sulla faccia delle acque,
creò della polvere, — la mescolò con la stoia;
volendo agli Dei una dimora — di letizia formare,
il genere umano — ei creò.
Le fiere del deserto, animali viventi, — nel deserto creò,
creò il Tigri e l'Eufrate, — e li dispose a loro luogo.
L'erbe, i giunchi, — i canneti ed i boschi creò,
la verdura del campo, — egli creò, ecc. (1).

Qui si ha veramente l' impressione di un racconto domestico, con le personali esperienze del vivere ordinario ideato e formato, allo scopo di offrire comecchessia il concetto dell' origine di tutto il mondo visibile.

Proseguire più oltre l'esame e l' indagine degli elementi paralleli, fra le più svariate cosmogonie dell' antico mondo Orientale e il racconto biblico della creazione, stimiamo ormai superfluo per il nostro scopo esegetico (2). Queste relazioni, questi parallelismi nè possono essere trascurati, nè negati : essi ci sono, non possono essere effetto del caso, e devono aver dunque una ragione d'essere loro propria e definibile.

Dopo quanto abbiamo detto sin qui, eziandio nel commento particolare ai singoli versi della narrazione genesiaca, la spiegazione è ovvia, e crediamo che i lettori, tosto che l'avremo enunciata, facilmente ci dispenseranno dall' insistervi troppo. Per definire e

(1) Cfr. Dhorme, *op. cit.*, pag. 82-89; ho abbreviato qua e là il testo, che nell'originale babilonese è più diffuso, e facilmente ripete le medesime espressioni. Cfr. un accurato esame di questa particolare tradizione cosmogonica in Winckler, *Bab. W. cit.*, il quale nota (pag. 19); « Soltanto Marduk, Dio di Babilonia, comparisce quale unico creatore, cioè formatore del mondo, allorché il suo mondo ha avuto origine. » Cfr. nel Dhorme altri due diversi frammenti cosmogonici.

(2) Cfr. l'ampia e dotta esposizione di A. Jeremias nell'opera già citata.

intendere siffatta spiegazione, ci basterà recare a mente un principio di filosofia storica, oggi fondato sulle più salde conclusioni di tutta la scienza archeologica e documentaria circa l'antico Oriente. Quando fuori dalla sua sporadica forma di genti e famiglie nomadi o beduine, separate ed incolte, Israele si presentò nella storia e civiltà umana, esso aveva bensì specialmente nella coscienza dei suoi grandi profeti primitivi un puro deposito di verità religiosa, ma questo ideale perfetto nell' intimo delle anime profetiche da Dio inspirate, non poteva non servirsi di forme rudi e imperfette di pensiero e di linguaggio. Israele si affermò con un' idea religiosa sua propria, ma divenne popolo storico e civile assorbendo per necessità e servendosi di una storia e civiltà anteriore, che non era sua non solo, ma che con la sua idea religiosa non aveva spesso nulla di comune. Prima che esistesse una nazione israelitica o giudaica, una storia e una civiltà antichissima, potentissima, gloriosissima, aveva pervaso da secoli, da millenni anzi, tutto l'Oriente, e di tutto l' Oriente aveva, con lungo e lento volgere di età, educato l'anima e il pensiero religioso non men che politico; quella a norma di tale pensiero aveva già foggiato e le lingue e i costumi e l' abitudine di parlare e di immaginare, di tutto. Noi oggi abbiamo un' idea piuttosto giusta del mondo civile politico e religioso dell' Egitto e di Babilonia, e della loro reciproca penetrazione profonda in seno a tutti i più antichi popoli dell'Asia anteriore. Ma questa efficacia dell' antica civiltà non si esagera dicendo che la stessa civiltà di Babilonia e d' Egitto non fu che un duplice episodio di tutto un mondo — ancora in parte ignoto — di antichissima civiltà orientale, che fu madre del pensiero di tutti i viventi in quel mondo formati a immagine sua (1).

(1) Cfr. per la dimostrazione di questo asserto, oltre i lavori dell' Jeremias e del Winckler già citati, anche gli altri opuscoli del Winckler, *Die babilonische Kultur*, etc. (Leipzig, 1902) e *Abraham als babylonier*, etc. (Leipzig, 1903). Mentre scriviamo queste linee, trovasi in preparazione la quarta edizione dell' opera dello Schrader, *Die Keilinscriften und das Alte Testament*, elaborata, come la terza, dal Winckler e dallo Zimmern.

Ora, noi vedemmo quali caratteri avesse dal punto di vista religioso questa civiltà nella quale subentrarono gli Ebrei come popolo, e che doverono subire per essere, come allora era solo possibile, una gente civile. La verità religiosa e la speculazione filosofica questa civiltà soleva esprimerla al popolo con rappresentazioni immaginative; esse avevano, sì, un mero aspetto poetico, ma assumevano in realtà sempre un carattere mitologico, che fuor dei limiti esotèrici autorizzava il concetto religioso del politeismo, e quindi di ogni superstizione e deviazione del senso morale. Il popolo Ebreo ebbe il merito insigne di dichiarare guerra ad ogni forma di politeismo popolare, per sostenere integra e pura la verità unica del concetto monoteistico. Ma questa verità, poichè esso dovè esprimerla col pensiero civile, con la coltura letteraria del suo mondo e de' suoi tempi, non potè dirla che nella forma sola possibile allora: servendosi, cioè, per lo spirito de' suoi contemporanei, di quelle stesse rappresentazioni concettuali che servivano a nutrire il concetto religioso di tutti, sbarazzandole prima d'ogni valore politeistico e formandole a norma dell' idea monoteistica. Riportiamoci alle esigenze e alle naturali necessità di tempi e d'uomini tanto diversi da noi, e spiegheremo subito come mai, senza il minimo scandalo il poeta di Job, Isaia, due Salmisti ambedue maccabaici, di età e di persone cioè fra le quali il monoteismo era certissimamente stabilito in tutta la sua perfezione, potessero servirsi di immagini poetiche, assai rudi per noi e che tra i Babilonesi erano veste mitologica di concetti politeistici. Per questo lato, anzi, l'autore del primo capitolo della Genesi è da osservare come sia stato di gran lunga più riservato degli altri scrittori biblici nelle sue espressioni, così da bandire al possibile anche certe immagini poetiche certo correnti fra gli Ebrei del suo tempo. L'autore del racconto cosmogonico intendeva benissimo che qui, se altrove mai, era il caso di andare guardingo per non incorrere in pericolo di possibili equivoci politeistici. Poiché, per quanto possiamo dire che le sue espressioni a denotare la verità religiosa della unicità di Dio, della sua indipendenza dal mondo, e della creazione e dipendenza totale e assoluta del mondo da Dio,

L'agiografa è la più grande poesia.
D'Annunzio non fu il solo plagiario degli agiografi
il merito suo

siano qui povere ed impacciate rispetto al nostro pensiero greco-latino, ciò non toglie però che il pensiero di affermare la creazione e l'unità di Dio non fosse in cima ad ogni altra preouccupazione dell'agiografo, e che por i suoi tempi e i suoi lettori egli vi sia riuscito a meraviglia (1).

Poiché bisogna osservare che la sua determinazione a scrivere in qualche guisa parallela alle cosmogonie mitologiche e politeistiche del suo tempo, specialmente a quella babilonese, non fu un capriccio suo, ma una vera ineluttabile necessità. Non ci possiamo dilungare a descrivere la forma e le esigenze di questa antichissima civiltà orientale, fondata sur una concezione religiosa in veste e carattere astrologico e politeistico; ma ci contenteremo di osservare come fin dall'origine sua la settimana di sette giorni avesse in Babilonia e in tutto l'Oriente un carattere del tutto politeistico, per la venerazione degli Dei abitanti, animanti, personificanti il Sole, la Luna e gli altri cinque pianeti Mercurio, Marte, Venere, Giove, Saturno (2). Per gli Ebrei ripudiare il calendario babilonese, e particolarmente la settimana di sette giorni — che i Babilonesi hanno tramandata fino a noi, senza che siamo riusciti a sostituirla in modo migliore — era impossibile; la settimana era fondata, infatti, sì come tutto il calendario dell'anno lunare e solare, su profondi studi astronomici durati forse migliaia d'anni e pervenuti sin d'allora a risultati di una straordinaria perfezione. Ma appunto queste esigenze astronomiche erano il fondamento della concezione astrologico-politeistica dei Babilo-

(1) Abbiamo già osservato che noi, dando questa spiegazione della cosmogonia biblica, seguiamo l'opinione già espressa e dimostrata dal P. Lagrange, nel citato articolo della *Revue biblique*.

(2) Fra i Babilonesi Samas, Sin, Nebo, Ninib, Istar, Marduk, Nergal. Cfr. su tutta la questione del Calendario babilonese, Jeremias, *op. cit.*, pag. 36 segg. Il valore e la portata astronomica e pratica della settimana di sette giorni, a confronto delle altre di cinque giorni ecc. usitate in Oriente, è discusso dottamente dal Winckler, nell'opuscolo *Die babylonische Kultur* e nell'altro *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient* (Leipzig, 1906).

nesi, fonte di errore e di superstizione. Che fare? L'autore della cosmogonia biblica — se pure egli non fu il redattore di una tradizione religiosa digià formata — tagliò sovranamente il nodo gordiano, riportando a Dio la creazione del tutto, ed esprimendo così una eterna verità religiosa secondo gli stessi principi filosofici e scientifici dei Babilonesi e della civiltà contemporanea; egli mostrò che Iddio medesimo era l'autore della settimana e di tutto il calendario che registra la storia del cielo e della terra. Egli fu il primo a non intendere, che si trattasse di una creazione materialmente fatta in un dato lasso di tempo; perchè certo non potrà mai ragionevolmente dirsi, che egli credesse necessario un giorno a Dio onnipotente per la creazione della luce, la quale fu in un attimo dopo la parola divina. Egli volle invece chiaramente esprimere una profonda verità religiosa, a fronte degli errori del suo tempo. Se nel corso dei secoli non è stato poi più compreso, non è sua la colpa, ma dei tempi e della ignoranza degli uomini. Rimarrà quindi uno dei più grandi trionfi della critica biblica moderna, quello di aver trovato finalmente il mezzo termine, la misura, la chiave di questo antico enigma, quale era sino ai dì nostri e sarebbe perennemente rimasta la cosmogonia della Genesi.

❋

Il giorno in cui fece Jahvé Dio la Terra ed il cielo; [5] e ogni virgulto del campo prima che fosse in su la Terra, ed ogni erba del campo prima che germogliasse; già che Jahvé Dio peranco

---

II, 4 — Con la seconda metà di questo verso, che l'Holzinger, il P. Lagrange ed altri critici attribuiscono alla mano di un redattore posteriore, ci si presenta, ne' due capitoli che seguono, un racconto delle prime età del mondo, compiuto in se stesso e diverso dalla cosmogonia precedente. Noi siamo cioè davanti ad una tradizione o a un gruppo di tradizioni cosmogoniche, separate e indipendenti da quella del primo capitolo. Per quanto infatti dal punto di vista religioso, anzi teologico, i cap. 2 e 3 svolgano e compiano legittimamente i principi del cap. 1, ciò tuttavia non toglie che dal lato meramente letterario i due capitoli da esaminare offrano i caratteri di una loro propria origine. Avremo occasione di precisare più in particolare la rispettiva indole di ciascun documento: giovi intanto la breve osservazione generica a farci rettamente penetrare nel genuino senso di queste nuove espressioni rappresentative, e a renderci esperti nel comprendere l'intimo valore di così ovvie immagini popolari, per cui fu trasmessa agli uomini la verità religiosa e la realtà primitiva dello spirito umano. Non sarà fuor di luogo, innanzi tutto, di osservare che anche questa tradizione incomincia con un'espressione stilistica, analoga a quella già notata a principio del capitolo 1, e ritrovata pure all' inizio del poema babilonese della Creazione: Quando Iddio fece la terra, ecc. — allora Iddio formò l'uomo, ecc. I versi 5 e 6 bisogna considerarli, come nota anche il Lagrange, a guisa di parentesi esplicative della generica espressione contenuta nel v. 4. — *Il giorno*, non allude in verun modo ai precedenti giorni del cap. 1, ma sta semplicemente a significare *allorquando,* o simile. — La congiunzione d'ambo i nomi divini *Jahvéh Elohîm*, l' uno accanto all'altro, è variamente oggi spiegata dai critici; alcuni stimano infatti, come anche l' Holzinger e il P. Lagrange, che l'annessione del nome di genere, *Elohîm*, al primitivo e quasi personale, *Jahvé,* abbia piuttosto indole di glossa redazionale, come per agguagliare e fondere il testo presente con quello del cap. 1 e di altri documenti analoghi che incontreremo nella Genesi. Tal carattere redattivo certo apparisce, ad esempio, nell'aggiunta del nome *Dio,* che reca la versione dei LXX nei cap. 7, 1; 8, 21; 9, 12: mentre invece nel cap. 2, v. 5, 7, 9, 19, 21, ha il solo nome *Dio.* Il Gunkel segue invece

non aveva piovuto su la terra, e l'Uomo non v'era a lavorare la terra; [6] e un fiume erompeva dalla Terra e adacquava tutta quanta la faccia della terra; [7] e formò Jahvè Dio l'Uomo, polvere

---

la non improbabile asserzione del Budde, che l'unione cioè d'ambo i nomi provenga dalla materiale fusione letteraria di due tradizioni diverse, a vicenda recanti ciascuna *Elohîm* o *Jahvèh*, per designare Iddio. Di questa varietà di tradizioni noteremo le eventuali tracce. — *Terra e Cielo;* col Pentateuco samaritano, anche i LXX, la versione siriaca Peschita e la Vulgata, recano al contrario, *cielo e terra*. La lezione delle antiche versioni sembra effetto della tendenza, magari involontaria, ad agguagliare — come si è veduto nel caso dei nomi di Dio — il testo presente con l'espressione del cap. 1, v. 1. La dizione ebraica, per quanto sorprendente, anzi appunto perché tale, sembra tuttavia da preferire; poiché risponde interamente alle altre rappresentazioni concettuali della tradizione cosmogonica di questi due capitoli. Abbiamo infatti dimostrato, come il primo capitolo parli sulla origine e formazione del mondo per opera di Dio creatore, non con le espressioni di una scienza obiettivamente perfetta, ma con quelle della scienza de' contemporanei, di tra i quali e per i quali in Oriente fu dapprima concepito e scritto il capitolo: di una scienza, cioè, la quale, anche rispetto alla nostra, pur senza dubbio imperfettissima, è da considerare inferiore alle reali esigenze delle cose e del mondo, in quanto oggetto di una scienza umana. Basti rammentare che solo nel racconto della quarta giornata, per incidente, si parli della creazione delle stelle, oltre il nostro sistema planetario. Ora, avremo occasione di osservare in tutto il complesso dei cap. 2 e 3, che la rappresentazione scientifica e letteraria della realtà spirituale, quale ci è data nella tradizione che andiamo esaminando, è ancora inferiore di grado a quella del cap. 1, così come quella del cap. 1 è inferiore più che mai alla nostra moderna. Scientificamente, noi non possiamo esporre la verità religiosa che da un punto di vista antropocentrico, e non possiamo esprimerla con la parola, che ottemperando alle esigenze concettuali e linguistiche della società contemporanea. Non farà dunque meraviglia, se a vicenda il primo e i due seguenti capitoli percorrono sì la stessa linea della verità religiosa, ma per mezzo di un istrumento scientifico — ossia umano — differente qui e là. Pertanto, a questo proposito, la graduale inferiorità dei cap. 2 e 3 a confronto col cap. 1, porta a concludere, o che il cap. 1 abbia a dirsi di origine assai più recente e di tempi scientificamente più evoluti, o che per lo meno ambo i documenti ottenessero la formazione loro concettuale e letteraria entro cicli di pensiero affatto diversi: il cap. 1, ad esempio, nei circoli della società sa-

dalla terra, e inspirò nella sua faccia l'alito della vita, e l'Uomo fu un'anima viva.

[8] E Jahvè Dio piantò un giardino in Eden, ad Oriente, e quivi

---

cerdotale, vivaio della scienza e civiltà più antica in Oriente, e i due seguenti dalla semplice e rude intelligenza popolare. Questo avvertimento preliminare ci farà comprendere a norma della sua vera portata il senso genuino di questi due capitoli, così diversi per intonazione ed espressione — bisogna pur riconoscerlo — a quello precedente; ma ci giova particolarmente a veder subito il perchè l'autore del primo capitolo abbia detto *cielo e terra*, e l'autore del cap. 2 dica invece *terra e cielo*. La ragione si è, che mentre la tradizione cosmogonica sacerdotale dava una giusta, ed anzi preponderante, importanza alla creazione del cielo, innanzi quella della terra; invece quest'altra, d'indole tutta popolare, ci offre il concetto ovvio del più antico Semita, che nell'opera della creazione, considerata come formazione del suo mondo visibile, dava soprattutto importanza alla terra, alla sua terra ch'egli era nato a coltivare, e quivi destinato a vivere e morire. All'ingenuo e rozzo pensatore beduino la creazione del cielo rappresentavasi come un che di secondario e annesso alla creazione della terra.

5 — Si può notare come al pari delle altre tradizioni cosmogoniche da noi esaminate, la biblica del cap. 1 (v. 2) e le due babilonesi, anche questa incominci descrivendo in modo negativo le anteriori condizioni del mondo creato. Prima della formazione del Cosmo, per attività di Dio creatore, il mondo visibile è qui rappresentato in un arido incolto deserto, privo non tanto di quei *virgulti* (ebr. *sîach*) che le solitudini arabo-sire producono di fra le sabbie, per poco che le bagni la pioggia celeste da Dio, ma specialmente di quelle *erbe* (*êseb*) o biade, che più sono utili alla vita dell'uomo e degli animali domestici, e che pertanto non nascono o non vengono a maturazione che in seguito al lavoro annuale ed assiduo del genere umano. Poichè la pioggia e il lavoro dell'uomo soli riescono a fare, del sabbioso e vacuo deserto, un *campo* (ebr. *sadêh*) irriguo e fecondo. Nell'ultima espressione del verso, *uomo* e *terra* sono rispettivamente detti in ebraico *'adâm* e *adamâh*, l'uno di forma maschile e l'altra femminile. Ambedue queste parole hanno fors'anche relazione col significato radicale della nozione semitica *'DM*, che importa il colorito rubicondo o rossoscuro. L'intima armonia verbale, tra l'una e l'altra parola, non dev'essere perduta di vista, perchè è di speciale importanza a voler valutare tutta la portata concettuale di questi due capitoli. Perchè si abbia pertanto una maniera grafica di distinguere i passi dove si usa questa parola *'adamâh*, la tradurremo *terra*

pose l' Uomo che aveva formato. [9] E fece Jahvé Dio germogliare su dalla terra ogni albero dilettoso allo sguardo e buono in cibo, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della scienza del bene e del male.

---

coll' iniziale minuscola, riservando la maiuscola all'altra più generica e solenne: *'erez*. « L'autore giuoca evidentemente sulla parola *'adam*, uomo, preso dal terreno, *ădamâh*. Questo giuoco, tanto suggestivo dal punto di vista morale, non è però un insegnamento filologico. *Adamâh*, il *terreno* coltivabile, viene dalla radice *'adam*, *esser rosso.... Adam*, *uomo*, sembra identico all'assiro *admu*, fanciullo, *admân* costruzione. *Adam* è l'opera di Dio e nello stesso tempo il *giovine* dell' umanità » (Lagrange).

6 — *Fiume;* l'ebr. *'êd*, sulla scorta del Targum che traduce *nuvola*, i critici moderni sogliono rendere *nebbia* densa d' umidità; ma la presenza del verbo *adacquare, abbeverare, irrigare*, che vien dopo, consiglia a seguire le antiche versioni, come i LXX, la Vulgata, la Siriaca Pescita, che intendono *fiotto, sorgente, fiumana;* anche l' Holzinger, il P. Lagrange e il Gunkel consentono, e notano il parallelismo con la parola assira *edu*, che appunto significa *flutto* inondante, *fiume*. In sostanza il testo vuol esprimere l' idea che il mondo primitivo, mancando di pioggia da parte del cielo, era occupato da una inondazione fluviale che dilatavasi per tutto il paese, come in Egitto — dove la pioggia è rarissima — per opera del Nilo, o nella bassa Caldea per via dell'Eufrate e del Tigri. « Questa descrizione è in rapporto al paradiso, come il Caos in rapporto alla distinzione delle cose. Il paradiso avrà degli alberi e un fiume che lo feconda per irrigazione. Per l' innanzi non v'erano piante, e l'acqua che irrigava non fecondava nulla, sia che fosse salata, sia perché cuopriva tutto il terreno coltivabile. » (Lagrange).

7 — Nel concetto popolare degli antichi Ebrei l' *uomo* era designato con l'espressione *'adám*, perché l'origine e il destino suo erano sin dalla creazione ricongiunti alla *'adamâh*, la *terra*, color rossastro, atta alla coltivazione. Così diremmo noi che il *contadino* nasce, vive e muore nel *contado* e pel *contado*, cioè la campagna aprica e coltivata. Del resto, il sacro scrittore esprime la verità della creazione adattandosi alla mentalità del popolo suo contemporaneo, quando ci presenta ingenuamente Iddio, che dalla *polvere* molle del campo forma plasticamente il primo corpo umano, sì come un vasaio i vasi suoi, o un artista i suoi simulacri: « metafora che non insegna nulla di positivo sull'origine immediata del corpo dell' uomo. » (Lagrange). Ma il divino operaio in ciò dimostra la sua infinita potenza, che in questa forma di terra introduce

[10] E un fiume scaturisce in Eden per adacquare il giardino, e quindi si diparte e fassi in quattro capi: [11] nome del primo, Pison, quello che circonda la Terra tutta di Chavîlàh, dove c' è l'oro;

---

l'anima, che fa dell'uomo un essere vivente e una coscienza morale. La creazione dell'anima è qui rappresentata per parte di Dio, sotto forma di una inspirazione del proprio alito — vita per essenza — nelle *nari* (abbiamo tradotto *faccia*) aperte di quella sua forma umana di terra; poiché per le nari dicevano gli antichi entrasse dapprima per la nascita, ed uscisse poi con la morte, lo spirito della vita. Con espressioni così semplici non han naturalmente nulla a vedere i nostri concetti fisici e chimici del respiro; esse intendono solo una verità religiosa, che è di tutti i tempi, attraverso le ovvie concezioni popolari vigenti fra i contemporanei dell'agiografo.

8 — L'intenso e al tempo stesso ingenuo spirito religioso degli antichi popoli orientali persuadeva facilmente gli animi ad ascrivere direttamente all'opera creatrice di Dio ogni visibile manifestazione del Cosmo, che avesse un marcato carattere di grandezza, di forza o di bellezza, sì da fare stupire la mente umana. Così, ad esempio, le sparse foreste cedrine del Libano (Sal. 104, 16) o le oasi lussureggianti nel vasto deserto — che sembravano impossibili ad ottenere dall'attività limitata e dalla solita cultura dell'uomo — un antico Semita amava dirle piantate e cresciute da Dio medesimo (cf. il bello studio del P. PRAT S. J. nella *Revue biblique*, oct. 1901: *Le nom divin est-il intensif en hébreu?* pag. 497-511). Il sacro scrittore prosegue qui a parlare con la ingenua semplicità dei versi precedenti. Poiché Dio ha formato di terra il corpo umano, e lo ha vivificato, *pianta* quindi *un giardino* magnifico, e vi colloca l'uomo che ha creato, così come un potente re dell'Oriente destinerebbe il suo servo favorito a vivere piacevolmente coltivando il giardino bellissimo, che tutt'intorno cinge e adombra la sublime sua reggia. Il lavoro a cui Dio destina l'uomo nel suo *giardino*, non è già quello penoso e logorante con cui dopo il peccato dovrà coltivare la sterile maledetta campagna, ma quello dolce e tranquillo che conforta la vita e rende l'esistenza soave in compagnia con Dio. E che Iddio realmente sia qui raffigurato come un gran Re, dimorante in intimità con l'uomo, elevato quasi agli onori della sua vita eternamente beata, rilevasi fino all'evidenza dal cap. 3, 8, e da tutto il contesto. *Giardino*, è tradotto dai LXX e dalla Vulgata *paradiso*, riproduzione della parola semitico ebraica *pardês*, usitata in tardi tempi, e derivata, sembra, dal persiano, dove ha precisamente il senso di *giardino*, più in particolare di giardino regale. — *In Eden;* la radice ebraica 'DN ha pure il senso di *piacere,*

[12] e l'oro di quella Terra è molto buono, vi è pure lo bdellio e la pietra di sòcham; [13] e il nome del secondo fiume, Gichon, quello

---

delizia, ubertà, in forme plurali, come traducono i LXX e la Vulgata: *paradisum voluptatis;* qui è un nome proprio di località, che il P. Lagrange ama identificare con la Bit-Adini degli Assiri, verso l' Eufrate, non dissimile dalla regione *Eden* in Mesopotamia (II dei Re, 19, 12; Isaia 37, 12); però l'Holzinger e il Gunkel sostengono che è piuttosto da considerare in relazione con la parola babilonese *edinu, pianura, steppa, rasa campagna.* Questo *giardino in Eden* era situato, rispettivamente alla regione ne' cui limiti si formò da prima la tradizione, *ad oriente* (la Vulgata *a principio*, non è esatta), perché gli antichi popoli dell'Asia mediterranea additavano, nelle loro più antiche tradizioni, l'oriente del cielo per indicare la plaga di origine del genere umano e della civiltà. La espressione manca in vari manoscritti del testo ebraico e della versione siriaca; per cui l' Holzinger suppone, che possa appartenere a un' ulteriore redazione di questo capitolo, analogamente ai versi 10-14.

9 — Iddio arricchì il suo *giardino*, facendo germogliare fuor dal terreno ogni sorta di piante, che col loro aspetto più eccitano il desiderio dell' uomo, e il suo gusto con i loro frutti. L' ultima espressione non corre bene sintatticamente; la frase dimostrasi impacciata e quasi incoerente, afferma l' Holzinger. Si attenderebbe ovviamente, che il centro di questo *giardino* di Dio fosse occupato da un solo albero, sopra ogni altro recante un carattere spiccatamente soprannaturale, come quello i cui frutti conferivano a chi se ne cibava il privilegio della vita immortale, o quello che dava co' suoi frutti infusa la scienza del bene e del male, che nella sua perfetta espressione, secondo i concetti e il modo di parlare orientale, suol essere propria solamente di Dio. Ci aspetteremmo quindi che dicesse: *e l'albero della vita in mezzo al giardino;* oppure: *e in mezzo al giardino l'albero della scienza del bene e del male.* Questa seconda redazione, preferita dal Gunkel e dal P. Lagrange, starebbe in perfetta armonia con quanto è detto nei v. 2 segg. del capitolo seguente. In questo caso l'espressione: *l'albero della vita,* potrebbe considerarsi come pertinente ad una tradizione cosmogonica di origine e formazione letterariamente diversa, e che il sacro scrittore accolse perché serviva a meglio esprimere il complesso di verità religiose e di spirituali realtà che egli aveva appunto in animo di dimostrare. Il P. Lagrange, però, non stima necessario ricorrere a questa ipotesi. Ritorneremo di proposito sulla questione.

10 — I cinque o sei versi che seguono vogliono più in particolare delimitare i confini, per così dire, geografici e la situazione precisa del

che circonda tutta la Terra di Cùs; [14] e il nome del terzo fiume Tigri (Chiddeqel), quello che scorre davanti ad Assùr; e il quarto fiume è l' Eufrate (Peràt).

---

giardino di Dio sulla terra. Con la quasi unanime sentenza dei critici, l' Holzinger e il Gunkel, consenziente dal suo punto di vista anche il P. Hummelauer, affermano che almeno i primi cinque versi non appartengano alla originaria tradizione o redazione dei due capitoli, ma siano inserzione posteriore, pur avvenuta in antica età, magari prima che la Genesi fosse redatta in libro analogo agli altri quattro della Legge mosaica. Si tratta, del resto, anche qui di una tradizione religiosa antichissima, che il redattore sacro ha usufruito, accettandola così com'era già formata e corrente fra il popolo, per dare incremento al racconto cosmogonico contestuale. Se tra gli Orientali, infatti, per rappresentare la lussureggiante fecondità del terreno, davasi tanta importanza alle immagini estetiche derivate da una grande abbondanza d'acqua corrente per la regione (cf. Genes. 13, 10; Ezech. 31, 7 segg.; e in senso contrario Isaia 51, 3; Joele 2, 3), non poteva qui tenersi in non cale, descrivendo l' ubertosa amenità del paradiso terrestre, la tradizione che ritraeva la esuberante ricchezza delle sue acque: il *giardino* di Dio di gran lunga certo ebbe a superare, per abbondanza d'acqua e fertilità, i regali giardini e le regioni di Babilonia e dell' Egitto, perennemente irrigate e periodicamente *abbeverate* (cf. v. 6) dagli alvei e dalle diramazioni artificiali del Nilo, del Tigri e dell' Eufrate. Anzi i quattro grandi fiumi, noti al sapere geografico di quei popoli antichissimi, fra i quali la nostra tradizione si ebbe a formare, come le più grandi fiumane del mondo primitivo da loro abitato, non erano che un rimasuglio, per così dire, delle acque che irrigavano nei primi tempi della creazione il *giardino* di Dio sulla terra. La sorgente di questo fiume era in Eden — che sembra qui, come al v. 8, il nome generico di una vasta regione entro i cui limiti consistessero più brevi i confini del *giardino* di Dio — ma con le sue acque attraversava tutto quanto il *giardino*, e irrigavalo interamente, distinguendosi quindi in quattro diramazioni, analoghe alle esigenze del terreno fecondabile nelle quattro diverse parti del mondo; ciascuna di quelle prese poi un nome suo proprio entro e fuor de' confini della regione di Eden.

11 — Il fiume *Pîsôn* (dalla radice *pûs*, *balzar fuori*, *saltare*) col tortuoso alveo bagna tutta la regione di Chavîlàh (senza l'articolo nel testo samaritano, e altrove anche in questo ebraico) ignoto paese situato in Arabia (Genesi 10, 29) o in Cus (Etiopia? Genes. 10, 7), e fra gli antichi Ebrei celebrato per abbondanza di oro fino (v. 12: *molto*,

[15] E prese Jahvè Dio l'Uomo, e lo pose nel giardino di Eden, a lavorarlo e custodirlo.

[16] E comandò Jahvè Dio all'Uomo, dicendo: D'ogni albero del

---

manca nel testo masoretico, ma trovasi nel Samaritano e nella Vulgata), di *bdellio* (ebr. *bedôlàch*, parola forse presa da linguaggi stranieri), probabilmente una resina o gomma aromatica d'albero così nominato e non ignota anche a' Greci e a' Romani (la migliore, secondo Plinio, veniva dalla Battriana), e di *pietra* preziosa *di Socham*, ignota essa pure e che suole identificarsi con *'onice*. È da notare, per l'antichità di questa tradizione aggiunta al contesto, che già i LXX, nel primo o secondo secolo avanti Cristo, non sanno più che cosa sia precisamente, nè il *bedòlàch* nè il *sôcham*.

12 — *Di quella terra :* qui per la prima volta incontrasi nel testo ebraico della Bibbia, la forma pronominale HV', *quegli*, in luogo della forma femminile HY', *quella*. Tale particolarità trovasi esclusivamente nel testo del Pentateuco, perchè non ha uguale ragion d'essere in altri passi della Bibbia ebraica, citati da taluni grammatici; cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Gramm.*[26], pag. 103. Questa maniera di scrivere, del resto, non è neanche una specialità di *tutto* il Pentateuco, poichè ben undici volte trovasi la forma ordinaria *hî'* e talora accanto all'altra HV' (Genes. 20, 5; 38, 25; Numeri 5, 13, 14). Di questa forma HV' i Masoreti non hanno tenuto verun conto, e l'hanno sempre vocalizzata *hî*, quale ha da leggersi. E che avessero diritto di farlo, rilevasi a sufficienza considerando che in tutte le lingue semitiche è fondamentale la differenza morfologica tra il maschile e il femminile della terza persona pronominale, e che d'altronde la forma ordinaria *hî'* s'incontra esclusiva in altri documenti della Bibbia certo contemporanei di quelli mosaici, ed anzi appartenenti, come il libro di Josuè, allo stesso ciclo di composizione letteraria. E perciò, come afferma anche lo STADE, *Hebr. Gramm.* 1879, pag. 128, invece di pensare a una forma arcaica dell'espressione pronominale di terza persona, bisogna qui ammettere un semplice errore di scrittura, nato o da un manoscritto primitivo del Pentateuco redatto da amanuensi noncuranti di segnare distintamente la Y (*Jod*) sì da non confonderla, com'è facilissimo, con la V (*Vau*), oppure da negligente trascrizione posteriore di un primitivo H' che avrebbe servito indifferentemente a designare, nella pronunzia del buon lettore, e *hû'*, *egli* e *hî'*, *ella*. Questa forma H' capace di duplice pronunzia, radicalmente diversa, è stata trovata in varie iscrizioni lapidarie antiche, oggi scoperte e decifrate, per esempio nella stela di Mesa.

13 — *Gîchôn* (dalla radice *gîach*, *irrompere*, *scaturire*) nome d'altro fiume, come il Pison impossibile ad essere sicuramente identificato con

giardino tu potrai mangiando cibarti; [17] ma dell'albero della scienza del bene e del male, tu non ne mangerai, anzi il giorno che tu ne mangiassi, di morte morirai.

---

alcun nome di fiume nelle carte geografiche moderne. Possiamo augurarci, però, di ritrovare fra i documenti scientifici o religiosi dell'antica Babilonia qualche carta geografica, che ci dia la chiave per esplicare questi dati della figurazione terrestre del *giardino* di Dio. Anche il paese di *Cus*, per quanto così celebre nella Bibbia, non si è potuto finora identificare con sicurezza. Regioni con ugual nome trovansi pure situate in Babilonia (cf. Genesi 10, 18) e in Arabia, ma principalmente è nota col nome di *Cus* l'Etiopia, cioè la parte superiore dell'Egitto, l'odierna Nubia e regioni limitrofe. È notevole a questo proposito che l'Ecclesiastico (24, 27: *Vulg.* 37) nel testo ebraico originale nominava il Gichon parallelamente al Nilo (che il traduttore greco lesse inesattamente: *come luce*).

14 — *Chiddeqel*, in babilonese *Idiqlat*, in battriano *Tigra*, è il notissimo *Tigri;* così pure il *Perat*, babilonese *Purattu*, persiano *Ufratûs* è il nostro Eufrate. — *Davanti ad Assur*. Il Gunkel traduce: *a oriente di Assur* (Ninive), ma è costretto allora ad ammettere che il testo ebraico sia geograficamente errato, perchè il Tigri era a occidente e non a oriente di Ninive, quale ci è nota dalle scoperte moderne. Perciò noi preferiamo tradurre in altro modo, come il testo ebraico (cfr. l'Holzinger) benissimo sopporta.

15 — *Prese, pose:* riprende il testo, continuativo del v. 9, a narrare la creazione dell'uomo, in immagine di un simulacro d'argilla formato dal divino fattore; anche san Paolo trova un senso spirituale, simbolicamente efficace, paragonando l'opera di Dio sugli uomini a quella di un vasaio sui prodotti dell'arte sua. Il lavoro, cui Iddio aveva destinato l'uomo, era piacevole ed utile a un tempo.

16 — I frutti che le piante del *giardino* producevano, o da sè naturalmente o in conseguenza del facile e lieve lavoro dell'uomo, erano destinati al suo nutrimento. Nel tenore di questa espressione concessiva di Dio, i critici riconoscono un altro indizio dell'antichissima tradizione, che abbiamo già accennata, secondo cui il regime dell'umanità primitiva sarebbe stato vegetariano.

17 — È concesso all'uomo di mangiare i frutti d'ogni albero del giardino, che posseggano virtù naturali analoghe ai bisogni dell'uomo, ma non gli è permesso, senza speciale prerogativa elargita da Dio medesimo, di cibarsi di quell'albero *della scienza del bene e del male*, che è di ordine soprannaturale, e in cui l'uomo primitivo non è destinato

[18] E disse Jahvè Dio: Non è bene che l'Uomo sia solo; io gli farò un aiuto a lui pari. [19] E formò pure Jahvè Dio dalla terra

---

ad avere alcuna parte. Il cibarsi di quei frutti costituirà per l'uomo un atto innaturale, quindi immorale, e sarà un delitto che Iddio punirà con la *morte.* Pare strano al Budde che la natura di quell'albero, designato già come infusivo *della scienza del bene e del male*, sia fin d'ora espressa da Dio medesimo, mentre invece questa sua proprietà non verrebbe rilevata che dal discorso tentatore del serpente nel cap. 3, v. 4 seg. Egli quindi preferisce credere, che il testo primitivo e originale avesse qui: *e dell'albero ch'è in mezzo al giardino tu non mangerai*, ecc. L'Holzinger approva l'ipotesi del Budde, e realmente se paragoniamo questo verso col v. 9 e col v. 3 del cap. 4, essa apparisce di una certa probabilità. Però il Dillmann e il P. Lagrange, pur con buone ragioni, difendono l'ordinaria giacitura del testo.

18 — *Io gli farò:* i LXX e la Vulgata adoperano anche qui, come nel cap. 1, 26, la forma plurale: *facciamo.* È evidente, però, che l'ebraico ha l'espressione originale, la quale appartenendo, come abbiamo accennato, ad una tradizione cosmogonica diversa da quella del cap. 1 naturalmente adopera speciali modi di dire.

19 — Essenziale è all'umana natura il vivere sociale; la solitudine è il piú grave dei mali e il piú intollerabile. Iddio riconosce e sa che l'uomo, quest'opera meravigliosa delle sue mani, non potrà mai essere contento davvero, finché sarà solo, rimanendo Dio medesimo per sua natura troppo piú in alto di lui da potergli far da compagno; si dà quindi con premura di padre a formare dalla terra e vivificare in quantità quadrupedi, uccelli ecc. e li presenta all'uomo, ch'ei guardi e giudichi, se per avventura taluno ve n'abbia che risponda a' suoi bisogni sociali e gli sia d'aiuto e compagno nella vita. — *Pure*, aggiunto dal Ball, secondo la lezione del Samaritano e dei LXX. — *Anima viva*, resta grammaticalmente fuori del contesto prossimo e deve prendersi, con l'Ewald, per una glossa. — Iddio mostra all'uomo la superiorità che gli attribuisce rispetto agli animali, presentandoli a lui, come fatti a suo servigio, che in segno di dominio imponga loro il nome che di natura essi recano. Cfr. sul concetto che gli antichi avevano del linguaggio, come espressivo dell'essenza delle cose, la nota al v. 5 del cap. 1. — L'importanza data in questo racconto alla creazione degli animali ci reca a mente la simpatia che gli antichi Ebrei nutrivano per queste inferiori manifestazioni dell'opera creatrice di Dio, così simili in tante proprietà e così vicine all'uomo: cfr. Job 38, 41; 39, 13; Proverb. 30, 24-28.

ogni fiera del campo ed ogni uccello del cielo, e presentolli all' Uomo per vedere com'ei li chiamasse; e così come li chiamasse l' Uomo (anima viva), tal'è il nome loro. [20] E chiamò l'Uomo i nomi di tutte le bestie e di tutti gli uccelli del cielo e di tutte le fiere del campo; ma, per un Uomo, ei non trovò un aiuto a lui pari. [21] Allora fe' cadere Jahvé Dio un letargo su l' Uomo, e dormì: e prese una delle coste sue, e ne riempì di carne il vuoto. [22] Poi costrusse Jahvé Dio la costa che presa aveva dall' Uomo in una donna, e la portò all' Uomo. [23] E l' Uomo disse:

Questa alfine l'è osso delle ossa mie,
e carne della mia carne;
e questa si chiamerà donna ('issah)
perché dall'uomo ('is) è stata presa questa!

---

20 — L' uomo fa atto di dominio su tutti gli animali — divisi in tre categorie; cfr. una divisione diversa nel cap. 1, v. 24 e contesto — imponendo a ciascuno il suo nome. — *Tutte le bestie*, secondo lo Stade e l'Holzinger, è una glossa. — *Tutti gli uccelli*, come hanno i LXX, la Siriaca Pescita e la Vulgata (Ball). — Sin dal verso precedente la Vulgata interpreta l'espressione ebraica *ha'adâm* (*l' uomo*) traducendo: *Adamo*. La presenza dell'articolo, però, impedisce quasi sempre in questi due capitoli di tradurre *Adamo*, che apparisce come nome personale nei capitoli seguenti; si è quindi ora obbligati a rendere il solo significato etimologico della parola ebraica: *l' Uomo*. Tale è pure la sentenza del P. Lagrange. È incerto se l'ultima frase di questo verso, *le'adàm*, s'abbia a intendere in senso determinato o generico. Il Dillmann e il Ball leggono con l'articolo: *lâ'adàm*, *per l' Uomo;* l'Olshausen e lo Stade preferiscono la solita forma *hâ'adàm: l' uomo non trovò* ecc.

21 — *Letargo*, ebr. *tardêmah*, sonno profondo e straordinario (i LXX: *estasi;* la Vulgata: *sopore*), perché non è concesso alla creatura d'essere spettatrice dell'atto creatore di Dio. Questi opera nel mistero della sua divinità. Iddio forma la donna assumendo come principio di lei una delle *coste* dell' uomo, parte del corpo non necessaria alla vita e di natura intima vicino al cuore, sede, per gli antichi Ebrei, della vita e del pensiero umano. Così è dimostrato dal sacro scrittore, che la donna è un vivente analogo all' uomo e insieme di carattere dipendente da lui.

23 — Le solenni esclamazioni dell' uomo — si osservi la triplice affermazione *zôt*, *questa!* — rapito di ammirazione e piacere innanzi alla nuova e mirabilissima fra le opere di Dio, dall' umile prosa elevansi

[24] Perciò l'uomo abbandona suo padre e sua madre, e congiungesi con la sua donna, e diventano una carne sola.

---

al ritmo della poesia. L'Uomo in segno di dominio, come aveva già fatto per gli animali, impone all'essere datogli in aiuto e compagno da Dio il nome di *'Issâh* (*donna*), perché essa, dice egli medesimo, è stata presa e formata dall''*Is* (*uomo*). Il Samaritano e i LXX hanno: *perché dal suo uomo* (marito: ebr. *me'îsâh*) *fu tolta:* questa forma *'isâh* (*suo uomo*) fa più che mai risaltare l'armonia parallela col nome ebraico di *donna* (*issâh*). Il Ball l'accetta come originale. Abbiamo qui un esempio di antica poesia popolare, in cui la forza e il valore del ravvicinamento fra i due nomi *'îs* e *'issah* sta principalmente nel senso spirituale e reale che essi portano in sé, più che in una dimostrazione etimologica fatta col metodo della scienza nostra moderna. I critici notano (cfr. STADE, *Hebr. Gramm.* 1879, pag. 145) che propriamente il femminile di *'îs* sarebbe *'eset*, pure usitato in ebraico, e che *'issât* (sta per un *'insat* primitivo) è piuttosto la forma femminile di una forma inusitata *'enes*, di cui abbiamo in ebraico il plurale *'anasîm* (*uomini*). Anche le forme *'îs* ed *'eset* sono derivate per corruzione o semplificazione di pronunzia dalla radice 'NS; ma del resto il pretendere di ritrovar qui l'espressione d'una etimologia perfetta sarebbe ugualmente esagerato che il voler ritrovare nel cap. 1 le esigenze concettuali della scienza astronomica e geologica moderna. « Questo canto d'amor coniugale ha ben altra portata che quella di un'etimologia » (Lagrange).

24 — È innegabile che si esprima qui la naturale tendenza d'amore, propria dell'uomo, verso la donna: la donna essendo opera di Dio, anche la tendenza d'amore che l'uomo sente per la donna sua, più che verso i suoi genitori medesimi, è un effetto della volontà creatrice di Dio, e pertanto nell'uomo un gradito e insuperabile dovere. La forma, però, dell'espressione, la quale parla dell'uomo che, lasciato il padre e la madre, va a congiungersi in maritale unione di vita con la unica donna sua, ci persuade a riconoscere in questo verso, col Gunkel, una traccia dell'antichissimo giure semitico del Matriarcato, per cui la donna era il centro della famiglia, e l'uomo contraeva matrimonio lasciando la casa materna e recandosi ad abitare nella casa della sposa. Questo giure matriarcale nella vita sociale ebraica, quale storicamente ci è nota, non ha più efficacia, regnando sovrano invece il diritto patriarcale. Ma può esser indizio, questa osservazione, dell'alta antichità della presente tradizione cosmogonica, formatasi in epoche ancora soggette al diritto matriarcale. « Il concilio di Trento (*Sess.* 24) attribuisce in blocco tutto il passaggio dei v. 23 e 24 a Adamo, divinamente inspirato, ma non insegna

[25] Ed erano ambedue nudi, l' Uomo e la donna sua, e non si vergognavano tra loro.

[1] E il serpente era astuto in fra tutte le fiere del campo che

---

direttamente che il v. 24 debba mettersi in bocca di lui. Apparisce più naturale di scorgervi una riflessione dell'autore » (Lagrange). Scopo, infatti, del Concilio è di mostrare che la indissolubilità naturale del matrimonio è di istituzione e volontà divina; quindi il centro di gravità del testo conciliare volge sulle parole « divini Spiritus instinctu, » con le quali cita ambedue i versi in complesso. La citazione del Concilio è ovviamente esatta, perchè infatti il verso 23, prima parte della citazione, propriamente lo pronunzia il « parens humani generis; » decidere più in particolare se anche sue fossero le parole del seguente verso 24, una volta ammesso che sono ugualmente inspirate da Dio e continuano e compiono uno stesso concetto, era estraneo agli scopi del Concilio.

25 — *Ambedue*, manca nell'ebraico, ed è aggiunto, come originale, dal Ball, per testimonianza dei LXX, Vulgata, Siriaca Pescita ecc. I nostri due progenitori, nella perfetta pace e ingenuità del loro vivere beato, privi di qualsiasi scienza del bene e del male che fosse sperimentata malizia, non potevano essere naturalmente soggetti al ribelle sentimento della concupiscenza, onde nasce la reazione della reciproca vergogna sessuale; essi trovavansi perciò in tutto uguali, per semplicità e ingenuità di esperienza, di vita, di amore, ai fanciulli, sebbene tali non fossero per la forma del corpo e l' intelligenza. Il peccato doveva poi togliere il velo, ed aprire l' infinito abisso che li separò per sempre dal loro stato di innocenza. — È noto che in Oriente anc'oggi i fanciulli impuberi, maschi e femmine, mostransi nudi all'aperto e vanno mescolati fra loro senza vergogna. La Bibbia nota, perciò, che essi *non conoscono il bene ed il male* (Deuteron. 1, 39), *non sanno scegliere fra il bene ed il male* (Isaia, 7, 15 seg.); cioè non hanno l' uso di ragione, nel senso della comune sperimentata malizia sessuale degli uomini.

III, 1 — Fra le bestie che Iddio aveva creato (cap. 2; 19 seg.) per assegnarle, fin dov'era possibile, in aiuto e compagnia dell' uomo, di gran lunga *astuto* fra tutte era il *serpente*. L'*astuto* è « abile a trovar ripieghi, sovente ingannevole; prevede gl' inganni e saprebbe ordirli; » (TOMMASEO, *Dizion. dei Sinonimi*): la parola ebraica rispondente è *'arûm*, la quale evidentemente giuoca con l'espressione *'arûmmim* (*nudi:* plurale di *'arôm*) del verso precedente. La ingenua *nudità* di pensiero, come di corpo, dei beati progenitori stava in pericoloso contrasto con la *malizia* del serpente che si apprestava a rovinarli, e avvelenarli per sempre col morso delle sue parole. L'*astuzia* sua manifestasi dal bel

aveva fatto Jahvè Dio; e disse il serpente alla donna: Dunque davvero ha detto Iddio, che non avrete a mangiare di nessun albero del giardino? [2] E disse la donna al serpente: De' frutti d'ogni albero del giardino, possiamo mangiare; [3] ma del frutto dell'albero ch'è in mezzo al giardino Iddio disse: Non ne mangiate, e non lo toccate, altrimenti voi morirete. [4] E disse il serpente alla donna: Ma no, che non morirete; [5] bensì Dio sa che il giorno che ne

---

principio, ch'ei domanda alla donna — considerato l'essere più sensibile alle lodi altrui e alla pietà, più fragile e meno accorta dell'uomo — come mai Iddio abbia loro proibito di cibarsi d'ogni e qualsiasi frutto del giardino ove abitano. Stima egli dunque possibile, da parte di Dio, un così crudele precetto, per cui sarebbero ben presto morti d'inanizione (cfr. la nota al cap. 1, v. 29 e al cap. 2, v. 16), e si finge preso per la donna d'affettuosa premura. — *Serpente*, la seconda volta, è aggiunto al testo dal Ball, seguendo la versione dei LXX.

2 — *De' frutti d'ogni albero*, leggo con la Siriaca Pescita e col Ball; l'ebraico masoretico: *de' frutti degli alberi*. — La donna subito corrisponde fiduciosa all'invito del Serpente.

3 — *L'albero nel mezzo del giardino*, secondo il v. 9 del cap. 2 sarebbe *l'albero della vita;* ma qui non si fa distinzione fra questo e l'altro albero della scienza, a cui pure certamente allude la donna. Ciò confermerebbe l'ipotesi, che la presenza dell'albero della vita nel giardino di Dio sia stata in questi due capitoli notata per opera dell'agiografo, che accolse tracce di una tradizione cosmogonica letterariamente distinta da quella del primitivo testo dei capitoli che stiamo esaminando. — *Non lo toccate;* il Budde, osservando che il precetto da Dio espresso circa l'albero della scienza nel capitolo precedente non parla di simile proibizione, si affretta a dedurne che qui o là succedesse un rimaneggiamento del testo primitivo in qualche redazione posteriore, prima o al tempo della sua inserzione nel libro della Genesi. Me bene osserva il Gunkel esser questa un'esagerazione critica, alla quale sfugge la varietà del racconto biblico. L'espressione è infatti naturale nella donna, la quale ci vien presentata in uno stato di spirito ossequente a Dio e timoroso de' suoi precetti; serve a dare colorito al racconto.

5 — Così brevi, le parole del Serpente hanno pure una forza di seduzione irresistibile nella donna. Il serpente, acquistatasi digià la sua confidenza, le rivela misteriosamente un mondo nuovo ed arcano, che ora occulto rimane a' suoi occhi, e che le apparirà dinanzi allo sguardo il dì che avrà mangiato dell'albero misterioso: « *voi sarete come Dio,*

mangerete, gli occhi subito vi si apriranno; e sarete come Dio, a sapere il bene e il male. [6] E vide la donna che l'albero era buono a mangiare, e che bello era agli occhi, e dilettoso l'albero a guardare; e prese de' suoi frutti e mangiò, e dette pure all'uomo suo con lei, che ne mangiò. [7] E si aprirono gli occhi d'ambedue, e conobbero che erano ignudi; e cucironsi foglie di fico, facendosi delle cinture.

---

a sapere il bene e il male! » La donna, per ora, nella sua infantile ingenuità e nudità, non conosce, non sperimenta in complesso ciò ch'è bene e ciò ch'è male, ma sì tosto che avrà mangiato del frutto, lo saprà, e sarà come Dio! Da creatura soggetta diverrà uguale e pari al Creatore, e indipendente da esso. Iddio che lo sa, insinua il serpente, Iddio che teme un rivale nell'uomo, se pur l'uomo arrivi a mangiare del divino albero fatale, Iddio per invidia verso il genere umano, ch'ei non pervenga a rapirgli il trono del mondo, ha dato agl' ingenui e troppo remissivi progenitori il duro precetto. Con leggerezza e spensieratezza pari alla infantile anima sua, la donna troppo presto dimentica dei benefici di Dio creatore e della felicità che gode nel divino giardino di Lui, cede alla seduzione del tentatore *astuto*.

6 — Come la tentazione operi nell'animo della donna, rivoltasi verso l'albero, dopo la seduzione del serpente, e com'ella spensierata diasi in braccio al terribile arcano della trasgressione, è detto qui brevemente in maniera insuperabile per efficacia e bellezza. Anche il silenzio dell'Uomo, che stava *presso di lei*, è della più scultoria vivezza. Tace l'uomo, e divien complice di lei per amore? Cfr. il v. 23 del cap. 2 e la nota relativa. Oppure, nel suo silenzio agisce l'uomo per meditato orgoglio di ribellarsi a Dio, e farsi uguale a Lui come svela il serpente? Il silenzio dell'uomo, accanto al dialogo e all'azione del serpente e della donna, fa la più profonda impressione.

7 — Mangiato il frutto fatale, segue l'effetto; ma i semplici progenitori non avevano compreso le parole dell'*astuto* serpente, che in realtà contenevano un equivoco. Un equivoco, perchè hanno pure un senso di verità, ma diverso da quello che la donna e l'uomo attendevansi. Ora sanno il bene e il male come Dio, però non sì da essere uguali a Dio, ma solo nel senso di conoscere e distinguere e sperimentare quel ch'è bene e quel ch'è male nel sentimento fondamentale e universale della vita umana. L'effetto fulmineo di tale esperienza è il riconoscersi che sono *ignudi*, e il sentire la sconvenienza, la vergogna, il *male*, di esserlo così l'una dinanzi all'altro, in preda alla passione irrefrenabile

[8] E sentirono il romore di Jahvè Dio che pel giardino andava passeggiando al fresco della sera, e si nascose l'Uomo e la sua donna, d'innanzi a Jahvè Dio, fra mezzo agli alberi del giardino. [9] E Jahvè Dio chiamò l'Uomo e gli disse: Dove sei? [10] Rispose: Ho udito il tuo romore nel giardino, e ho temuto, perché sono ignudo, e mi nascosi. [11] E disse: Chi t'indicò che sei nudo? Forse

---

della concupiscenza carnale. — *Foglie di fico*; l'espressione è relativa alle esigenze del paese dove prima si formò letterariamente e si fissò in origine questa tradizione; ha da intendersi certo di qualche specie d'albero di fico, dalle foglie particolarmente ampie e capaci di sodisfare alla necessità dei progenitori.

8 — Continua l'agiografo nella sua pittoresca rappresentazione — analoga a tutto il contesto — di Dio, come un re o un gran principe nella sua reggia, il quale nelle ore calde del giorno, finché il sole folgora dall'alto del cielo, se ne sta ritirato nelle sue fresche sale, e poi, quando sulla sera la brezza marina rinfresca il paese, esce dalla reggia a passeggiare all'ombra del giardino bellissimo, dato a coltivare e a custodire al primitivo genere umano. Come nulla dubitando che questo duplice capolavoro della sua creatrice attività, a cui già pone tutto l'amor suo, abbia così presto osato contradire al suo precetto e dimostrarsi ingrato a' suoi benefizi, Egli si attende, come al solito, che l'uomo e la sua donna accorrano, ingenui e belli nella loro splendente nudità delle forme divinamente fatte, a presentargli l'omaggio del loro affetto. Ma l'uomo e la donna sì tosto che odono il *romore* (letter. *voce*, in significato di *suono* e simili: cfr. I dei Re 14, 6; II dei Re 6, 32) de' passi lenti e gravi del loro Signore, vinti da insuperabile vergogna di se stessi e di lui, corrono a nascondersi là dove, in mezzo al *giardino*, è più fitto e lussureggiante il fogliame de' cespugli e dell'erbe.

9 — Meravigliato il Signore di non incontrarsi con l'uomo, e come un re pieno di sapienza che da ciò solo sospetta la disobbedienza del suo servo, ad alta voce lo chiama: *Dove sei?* La secca e recisa domanda efficacemente esprime la distanza che, malgrado la concessa intimità, pur sussiste naturalmente fra Dio e l'uomo, come da signore assoluto a servo obbligato.

10 — Presentasi l'uomo — e la sua donna dietro a lui — avvilito e tremante; egli prova tutta la tremenda vergogna di doversi mostrare ignudo davanti a così grande Signore.

11 — Il Signore ha già tutto compreso: l'uomo ha trasgredito al precetto, ha mangiato dei frutti dell'albero fatale, e perciò sa, esperi-

dell'albero, ond' io ti comandai di non mangiare, hai tu mangiato? [12] Rispose l' Uomo: La donna che mi desti insieme con me, essa mi ha dato di quell'albero, e mangiai. [13] E Jahvè Dio disse alla donna: Che cosa hai fatto? E disse la donna: Il serpente mi ha sedotto, e ho mangiato.

[14] Allora disse Jahvè Dio al serpente: Già che facesti questo;

---

menta il male di trovarsi ignudo con la sua sconveniente concupiscenza carnale della quale sentesi vittima. La forma interrogatoria, nel Signore che parla, non ha più carattere informativo. ma inquisitorio e giudiziario. Anche il Signore accenna a un solo albero nel suo giardino; cfr. le note al verso 9 del cap. 2, e al v. 2 del cap. 3.

12 — L' uomo non nega — la menzogna sarebbe ridicola e inutile dinanzi a così sapiente Signore — ma tenta scusarsi incolpandone la donna, in guisa da riversarne quasi la responsabilità su Dio medesimo, che l' ha creata e glie l' ha data a compagna. Si osservi il contrasto letterariamente magnifico tra queste parole dell' uomo e le sue entusiastiche espressioni del v. 23 del precedente capitolo.

13 — Le parole del Signore alla donna hanno senso di affermazione di biasimo, piuttosto che d' interrogazione. Nondimeno, anche la donna parla e tenta naturalmente di scusarsi, riversandone la colpa sul serpente: questi non è ulteriormente interrogato da Jahvè, perché non è direttamente in causa nel fatto della trasgressione, e d'altronde non gli spetta — essendo un *animale del campo* — alcuna responsabilità morale propriamente detta. Esso è d'altronde *astuto* per natura, e quindi ch'egli abbia intessuto questo inganno non è cosa da far meraviglia al sapientissimo Signore. In pochi tratti e in poche parole la terribile causa del genere umano tutto quanto è già da Dio discussa e indagata; brevità e precisione di giudizio, nel condurre le cause criminali, era per gli antichi Ebrei prerogativa dei sapienti (cfr. il giudizio di Salomone e quello di Daniele), e Dio qui non poteva non agire con somma sapienza.

14 — Il giudizio infallibile e irrevocabile di Dio è pronunziato in forma poetica, come suole nei tratti più importanti ed eccellenti di queste antiche tradizioni. Innanzi tutti è giudicato il serpente, prima origine del male fatto, e meno interessante pel lettore. Per la condanna di Dio, il serpente è dichiarato in fra tutti e nella linea della vita sotto tutti (cfr. il valore della frase ebraica con Esod. 19, 5; Deuteron. 14, 2; Giudici 5, 24) gli animali da Dio creati, — maledetto: maledetto così ch'egli abbia per sempre a muoversi strisciando sulla polvere e di quella cibandosi (come dir solevasi nel linguaggio popolare degli anti-

Maledetto sii tu in fra tutte le bestie,
e fra tutte le fiere del campo;
sul ventre tuo striscerai, e mangerai la polvere
tutti i giorni di tua vita.
[15] Inimicizia io pongo in fra te e fra la donna,
e fra il tuo seme ed il seme di lei:
egli ti schiaccerà il capo,
e tu lo insidii al tallone!

---

chi Ebrei). Star nella polvere e cibarsene, era per gli Ebrei l'espressione della più misera condizione possibile nella linea della vita; cfr. Isaia 65, 25; Deuteron. 32, 24; Michea 7, 17. Tale è lo stato odierno del serpente; l'effetto di una terribile condanna di Dio per un suo proprio malfatto (cfr. Genes. 9, 5; Esod. 21, 28 seg.; Levit. 20, 15 seg.). Sarebbe puerile e ridicolo il domandare alle semplici ed ovvie concezioni di questa tradizione cosmogonica, se intenda concludere da ciò, che il serpente nel giardino di Dio fosse da prima provvisto di gambe e si nutrisse al pari degli altri animali erbivori. Queste sottili intenzioni erano aliene dallo spirito di cosiffatte tradizioni popolari; cfr. quanto saremo per discutere prossimamente circa il significato di questi due capitoli della Genesi.

15 — Il serpente è da Dio condannato non solo per se stesso, ma anche nelle sue relazioni con la donna e con tutto il genere umano, che essa rappresenta e porta in seno per potenza fecondativa. La fatale amicizia di un momento fra la donna e il serpente, che è stata per l'*astuto* cagione di tanta vittoria, giacché egli è ben riuscito nel suo scopo di ingannevole seduzione, e per la donna fu motivo di tanta rovina di lei e di tutti i nascituri da lei; questa amicizia sarà volta in acerba inimicizia, viva mai sempre e inconciliabile per tutta la linea dei nascituri dalla donna e dei nascituri dal serpente, l'una generazione contro l'altra, l'un seme contro l'altro: il seme della donna riuscirà a schiacciare la testa al serpente, mentre questi pur conservando tutta la sua astuzia non riuscirà più che ad insidiare col morso il tallone, giù dalla polvere ch'è sua dimora e dov'esso è condannato a strisciare. — *Ipsa conteret* ha il notissimo testo della Vulgata; malgrado le difese pregiudiziali di certi teologi, il testo ebraico deve tradursi: *egli schiaccerà*, come ormai definitivamente riconoscono anche il P. Lagrange e il P. Hummelauer. Non solo la forma pronominale *hû'* ha da tradursi *egli*, e non può in verun modo tradursi *ella* — cfr. la nota al v. 12 del cap. 2 — ma lo esige anche la forma maschile *yesûf* che segue (la forma femminile sa-

[16] Alla donna egli disse:
Io moltiplicherò le tue angosce e le tue gravidanze,
nel dolore partorirai figli;
per l'uomo tuo sarà il tuo desiderio,
e quegli sopra te dominerà.

---

rebbe *tesûf*), nonché la forma maschile del seguente pronome: *lo insidierai.* La lezione della Vulgata mostra tuttavia la fede dell'antica Chiesa cristiana nella concezione immacolata della Madre di Gesú Cristo, né si oppone alle esigenze del contesto, il quale ascrive sì la vittoria sul serpente al seme della donna, ma per il valore naturale delle parallele espressioni: *inimicizia — vittoria: donna — serpente — seme della donna — seme del serpente;* intende far partecipe anche la donna, come parte in causa e madre, della vittoria sul serpente. Avremo occasione di ritornar sopra al significato teologico di questo verso. — *Schiaccerà, insidierai;* il testo ebraico adopera in ambedue i casi le forme verbali di una sola radice SVP di carattere aramaico, la cui corrispondente ebraica sarebbe S'P. Il gioco di parola è evidente; ma incerto rimane il determinare, se la radice verbale ha un unico significato appropriato ad ambedue le espressioni, come ad esempio *colpire, insidiare* (come rendono i LXX), oppure è suscettibile di due differenti significati a vicenda, siccome abbiamo tradotto.

16 — *Gravidanze;* il Gunkel con altri critici osserva, che presso gli antichi popoli orientali le molte gravidanze della donna non hanno punto il carattere di una disgrazia, ma bensì di una benedizione di Dio; indole di pena inflitta da Dio hanno solo i dolori che accompagnano queste gravidanze. E perciò, in luogo di *herônêk*, a seconda dei LXX che traducono: *la tua angoscia*, corregge: *hegyonek*, come propone il Dillmann, oppure *yegônék* (cfr. il Sal. 13, 3, in parallelismo con l'espressione contestuale), *il tuo lamento.* Ma giustamente nota l'Holzinger, che la lezione dell'ebraico masoretico, sostenuta da quasi tutte le antiche versioni, è una espressione retorica col senso: *moltiplicherò i tuoi dolori del parto*, o simili. La lezione è anche sostenuta dalle esigenze del parallelismo ideale, come suole nel ritmo ebraico. Però bisogna pur notare ch'è nel complesso di queste espressioni, quanto al loro contenuto significativo, una tendenza a considerare le gravidanze della donna, in quanto risultano da un fomite di carnale concupiscenza risvegliato dal peccato col mangiare del frutto proibito, quasi una maledizione di Dio. Ma vana sarebbe per ciò la supposizione di alcuno, cui piacesse dedurre da tutto il contesto, che la generazione umana, inseparabile oggi dalla concupiscenza carnale, sarebbesi formata in altro

[17] E all' Uomo disse: Già che hai dato ascolto alla voce della tua donna, ed hai mangiato dell'albero ond' io ti dissi e comandai di non mangiarne;

---

modo castissimo, se i progenitori avessero perdurato fedeli a Dio, sino al momento di essere confermati in grazia. Circa di questa opinione, crediamo alieno dalle esigenze naturali del significato ovvio di questi due capitoli il proporre simili ipotesi; come abbiamo già osservato a proposito della questione. se il serpente avanti il peccato avesse o no le gambe, la tradizione cosmogonica che stiamo esaminando, non intende già fare delle teorie, ma unicamente spiegare, con rappresentazioni immaginative popolari, le ragioni di uno stato di fatto — le dolorose gravidanze della donna — e dar modo di comprendere il contenuto spirituale e religioso. che a tale stato di fatto presiede come fondamento reale. Solo considerando da un tal punto di vista, si può intendere come il sacro scrittore continui a reputare maledizione divina il carnale *desiderio* della concupiscenza (cfr. il testo ebraico del Cantico 7, 11), che irrefrenabilmente attrae la donna verso l'uomo; poiché esso è pure inseparabilmente unito ai sacri doveri e alle purissime gioie della maternità, di cui nulla è più divino sulla terra, prima e dopo i giorni della Madre di Gesú. E così anche può intendersi come sia reputata una maledizione l'inferiorità (quasi servitú, fra gli antichi Orientali) della donna verso l'uomo, che su di quella domina; condizione pure congiunta a un naturale e retto ordinamento della natura umana verso Dio: cfr. il già detto circa la creazione della donna.

17 — Come seduttrice dell'uomo, nel fatto della trasgressione, e quindi particolarmente colpevole, la donna ha già meritato una condanna ed una punizione speciale da parte di Dio; ma del resto, come peccatrice, le toccherà partecipare anche a tutto il complesso della condanna ora specialmente e più solennemente rivolta all'uomo. E la condanna dell'uomo in ciò consiste: che la sua felice sorte presente, per la quale il lavoro e la vita non sono che esercizio di beata attività, in comunione intima con Dio dator d'ogni bene e solo di bene, è destinata subito a cambiarsi, per il fatto della trasgressione, in una triste e penosa esistenza. La terra, come affetta di maledizione divina (cfr. Giudici 17, 2; Deuteron. 28, 17 seg.) non germoglierà della lussureggiante vegetazione spontanea feconda e fruttifera — per opera di Dio agente nell'intimo delle cose — del *giardino* di Dio, ma darà appena da sé rovi e spine (Isaia 24, 6 seg.; Gerem. 23, 10) insufficienti a nutrire la vita dell'uomo. Questi per vivere dovrà con un lavoro spesso ingrato coltivarla, e solo con effusion di sudore ne trarrà nutrimento alla sua vita infelice (im-

Mal. di Alberich

Maledetta la terra, per cagione di te,
nell'angoscia tu ne mangerai tutti i giorni di tua vita;
[18] e spine e triboli germinerà per te,
(e mangerai l'erba del campo),
[19] nel sudor della tua fronte tu mangerai il pane;
sin che ritorni alla terra, onde tu fosti preso,
perché sei polvere tu, e alla polvere ritornerai.

[20] E chiamò l'Uomo il nome della sua donna Eva (Chavvâh), poiché essa fu la madre di ogni vivente.

---

magini rilevate piú particolarmente dall'usuale confronto con l'esistenza e i costumi del contadino arabo-palestinese). La sua vita poi, conforme al decreto divino, sarà troncata dalla morte, allorché l'uomo creato dalla terra e che aveva preteso levarsi fino al cielo a usurparvi il trono di Dio, per la morte sarà destinato a corrompersi, disfarsi, e tornare a mescolarsi con quella terra istessa. Le parole di Dio, così piene di tristezza solenne, si accordano con le frequenti espressioni del poema di Job (capp. 7, 14 ecc.) e suonano come l'eco della infelice e misera esistenza degli antichissimi popoli palestinesi. — *Per cagion tua;* la Vulgata: *nel tuo lavoro* (ebr. *be'obdekâ*), come hanno pure altre antiche versioni (cfr. anche cap. 4, 12); probabile l'una e l'altra lezione.

18 — Le parole poeticamente distinte, in questo e nei due versi contestuali, non corrono sintatticamente bene spedite; quindi i critici sospettano che vi si siano infiltrate espressioni d'altra tradizione parallela — cfr. la nota al cap. 2, 9 — oppure d'indole esplicativa. Il Gunkel crede tolti da altra tradizione gli emistichi 1º e 3º del v. 19; l'Holzinger, invece, propone di considerare come glosse la seconda parte del v. 18, che intralcia la sintassi contestuale. Infatti, oltreché il mangiare l'*erba* è proprio degli animali piuttosto che dell'uomo, secondo il concetto biblico — cfr. la nota al cap. 1, v. 29 seg. — la ripetizione di *mangerai* è piuttosto prosaica.

20 — Come risulta chiaro dal confronto con tutti i consimili passi della Genesi ove si dà nome ad esseri viventi, il nome di Eva imposto qui dall'uomo alla donna è per la donna stessa un segno di onore che la fa veneranda, e nell'uomo espressione di gioia simile a quelle del v. 23 del cap. 2. Il verso presente, perciò, come nota anche il P. Hummelauer, non combina armonicamente col contesto, venendo subito dopo la terribile maledizione divina. È probabile quindi l'opinione dei critici, che il verso appartenga originariamente ad una tradizione parallela, e sia stato qui inserito dal redattore della Genesi. La tradizione cui que-

[21] E fece Jahvè Dio all' Uomo e alla sua donna tuniche di pelle, e ne li vestì.

[22] E disse Jahvè Dio: Ecco l'uomo diventò come uno di noi, da sapere il bene e il male; ed ora, a fin ch'ei non istenda

---

sto verso apparterrebbe, a differenza di quella contestuale dei due capitoli, che è prettamente ebraica nella sua forma odierna — cfr. 2, 23 — sarebbe di origine non propriamente israelitica, avuto riguardo al nome *Chavvâh*: poichè, o si prenda come un participio verbale causativo (*Genitrice*) o per un nome sostantivo, come vuole col Gesenius il Dillmann, *Vita* (ebr. *Chayyâh*) la radice CVH non è propria del linguaggio ebraico, che la possiede nella forma CYH, ma ritrovasi nel dialetto fenicio, ed ha carattere anteriore alla formazione della radice ebr. CYH.

21 — Anche questo verso non sembra ai critici in armonia contestuale col v. 7, e lo riportano alla stessa origine del verso precedente. La questione non è definibile, e del resto ci interessa notare come, secondo lo scrittore sacro, Iddio non abbandoni, malgrado la trasgressione e la condanna, le sue creature, ma paternamente li aiuti nelle necessità della vita terrestre. Si afferma il dogma della provvidenza e alludesi a quello della redenzione.

22 — La rinnovata allusione, in questo verso, all'albero della vita ridesta il problema di una duplice tradizione, che compiesi l'una con l'altra, originata e formatasi tra gli antichi Ebrei, circa l'origine del genere umano, ed accolta l'una accanto all'altra dal redattore di questi documenti. La ipotesi di una tradizione duplice sarebbe singolarmente avvalorata, oltrechè dalla forma del testo nel v. 9 del cap. 2, dalla notizia che rilevasi dal v. 24, secondo cui il giardino di Dio sarebbe stato situato a occidente dei popoli fra i quali la tradizione ebbe origine, mentre secondo il verso 8 del cap. 2 e la contestuale tradizione dell'albero della scienza il giardino è situato *ad oriente.* Inoltre si osservi che il v. 24 è, in altri termini, come un parallelo del v. 23. Si può quindi supporre, che il v. 23 fosse la primitiva conclusione dei due capitoli e seguisse immediatamente al v. 19. I versi 20-22 e 24 sarebbero poi tratti caratteristici della seconda tradizione, che ad esprimere il suo scopo era conveniente per il sacro scrittore di accogliere. La qualità frammentaria della tradizione seconda — analoga del resto e in molti tratti affatto parallela alla prima — apparirebbe anche dalla odierna giacitura del testo nel verso presente, incompiuto sintatticamente. — Nelle prime parole di Dio non è da vedere un'espressione ironica, ma una semplice constatazione di fatto: *l'astuzia* del serpente si era dimostrata appunto in ciò, che non aveva detto in sostanza una menzogna, ma si era sem-

la sua mano a prender anco dall'albero della vita, e mangi e viva in eterno — [23] E Jahvè Dio lo mandò via dal giardino di Eden, a lavorare la terra ond'era stato preso. [24] E cacciò via l'Uomo e lo stabilì a oriente del giardino di Eden, e pose i Cherubi e la Fiamma di spada balenante a guardare la via dell'albero della vita.

---

plicemente e finemente fondata su di un equivoco. Cibandosi dell'albero della scienza, l'uomo era venuto realmente a conoscere, come Dio, il bene e il male, sebbene non nello stesso senso e misura di Dio. Nell'uomo questa conoscenza non era in bene, ma in male, e un frutto e una causa di male, e perciò alla stessa provvidenza divina era di grande premura il far sì che questa conquista del male da parte dell'uomo non riuscisse perpetua, lo che sarebbe potuto avvenire se l'uomo si fosse cibato dell'albero della vita, che concedeva l'immortalità a chi dei suoi frutti mangiava. Cfr. la nota al v. 26 del capitolo 1, per il genuino senso della frase: *uno di noi.*

24 — Secondo questo verso, l'uomo e il genere umano da lui derivato, come accennammo, si stabilirono e vissero *a oriente* del giardino di Dio (seguo col Lagrange e altri critici la lezione dei LXX). E perciò all'ingresso della parte orientale Iddio pose a guardia, a impedire agli uomini tutti l'accesso all'albero della vita, i *Kerubi*, esseri soprannaturali e divini (*Elohîm* = Angeli) del tutto invincibili, che gli antichi popoli orientali dicevano stare a servigio di Dio e intorno al suo trono, per dargli gloria e impero, e incutere agli umani il timore di lui e tenerli lungi dalla sua regale presenza. I Babilonesi li rappresentavano in figura di mostri d'ordinario in immagine di tauri alati (simboli di potenza) con viso umano; analoghe dovevano essere le immagini di *Kerubi* scolpite sull'Arca (Esodo 37, 6-9) o nel tempio di Salomone (I dei Re, 6, 23-27); cfr. Sal. 18, 11, e il cap. 1 di Ezechiele. Così Dio, cacciato dal suo giardino il genere umano, e provato ormai lo spirito ribelle e audace, che lo anima, pone a guardia della via per cui è uscito questi esseri divini che si oppongano ad ogni possibile audacia dei reietti. — La *spada flammea e balenante* non è già istrumento in mano, supponiamo, dei *Kerubi*, ma un essere divino ella stessa, il fulmine personificato, per così dire, in un angelo. Fra i Babilonesi il fulmine era rappresentato come un demone, stante a guardia delle città ruinate e divelte, che non risorgessero. La espressione appartiene forse alla tradizione prima, e va riunita al v. 23.

IL PARADISO TERRESTRE

I.

Propria origine della narrazione.

Abbiamo già osservato, principiando il commento a questo secondo tratto della Genesi, che l'attenta considerazione delle particolari proprietà del duplice testo, contenuto rispettivamente e nel primo e ne' seguenti capitoli 2 e 3, tradisce subito fra l' uno e gli altri un distacco netto e reciso, dovuto a motivi di origine varia. Lo abbiamo notato, per esempio, a proposito della espressione *terra e cielo*, propria del nostro episodio, a confronto dell' altra *cielo e terra*, trovata nel primo capitolo. Di varietà siffatte potremmo notare altri esempi, oltre quello ben trito e conosciuto dell' uso variante del nome divino *Jahvè*, a fronte di *Elohîm* (Dio); così ancora l'espressione divina: *facciamo*, di *Elohîm*, a fronte dell' altra: *farò*, di *Jahvè*, od anche la denominazione: *fiere del campo*, nei nostri due capitoli, a confronto dell' altra *fiere della terra*, già trovata nel capitolo primo. Ci pare inutile perderci in queste minuzie, mentre abbiamo nello stesso carattere delle due narrazioni, nella loro diversa concezione e rappresentazione del mondo e della vita, la prova stringente e perentoria della varia e indipendente origine loro.

Non è fuor di luogo, anzi bisogna notare, che nel racconto dei capitoli 2 e 3 indarno cercherebbesi la espressione così bella e appropriata, a denotare l'origine dell'universo da Dio, che in maniera tanto solenne apre il corso del primo capitolo col verbo *creare*. I capitoli 2 e 3 non offrono, in riscontro, che i verbi inferiori e più ovvii di *fare*, *formare*, *piantare*, *costruire*, e simili. Diremo noi dunque, che il racconto presente non conosce e non intende esprimere il concetto della creazione? La generica ragione del contesto genesiaco, ed un più accurato esame delle

esigenze d'ambedue i capitoli, ci impedirebbe di trarne l'esagerata conclusione. No; ma però le varietà di espressione ci confermano quanto abbiamo già detto e provato, che cioè nel capitolo primo si ha come la rappresentazione scientifica intellettuale dell'origine del mondo, elaborata nelle scuole sacerdotali della nazione ebrea secondo le esigenze dei tempi loro, mentre nei susseguenti due capitoli trovasi narrata a riscontro la stessa origine delle cose e del genere umano, a norma di rappresentazioni concettuali d'indole soprattutto popolare. L'una e l'altra quindi naturalmente servono a compiere ed esprimere nella sua integrità la verità religiosa e la spirituale realtà, che in questi primi capitoli della Genesi ha voluto significare Iddio come obietto della fede dogmatica.

Considerate da questo punto di vista, di una diversa origine letteraria dei due racconti, le innegabili varietà delle singole rappresentazioni, che ad un razionalista superficiale potrebbero parere anche contradizioni, risultano invece non essere che integrazioni, parziali in sè, di uno stesso concetto religioso. Citeremo, per venire dappresso all'argomento, le principali. Prima di tutto, non può non esser fatta rilevare la differenza di rappresentazione generica, dello scenario, per così dire, con cui viene dimostrato qui e là l'originale stato dell'universo visibile. Cioè, nel primo capitolo il mondo è presentato nell'immensa mole sua del cielo e della terra, metà e metà sorgenti, per virtú creatrice di Dio, dal primitivo infinito caos oceanico, con la successiva creazione dei luminari del giorno e della notte e delle stelle. Invece nel secondo capitolo il caos primitivo apparisce come vasto deserto, munito d'orizzonte, entro i cui limiti per opera dell'acqua e d'altri elementi elargiti da Dio creatore hanno da crescere i virgulti e le erbe del campo coltivato dall'uomo, e dove Iddio pianta da principio il giardino che circonda la sua reggia medesima. Anche il modo, con cui la creazione procede, è vario qui e là. Nel cap. 1 abbiamo, infatti, in altrettante rappresentazioni determinate, prima la distinta creazione delle piante (giorno terzo), poi de' pesci e degli uccelli (giorno quinto), per ultimo, nel giorno sesto, quella

degli animali terrestri irragionevoli, distinti in tre sorta: bestie mansuete, rettili e fiere. Invece, nel capitolo 2, la creazione delle piante è più accennata che svolta, ossia determinata più davvicino nell'atto della creazione del giardino di Dio, cui riducesi in principio l'opera del creatore sulla terra; e la creazione degli animali è rappresentata lasciando affatto nell'ombra la creazione dei pesci — consentaneamente al postulato primitivo dell'universo figurato, nel suo stato caotico, come un deserto senza mare dentro e dintorno, — e distinguendo gli animali stessi creati, in due sorta, di *fiere del campo* e di *uccelli del cielo*, gli animali cioè che vivono in terra o che vivono, per così dire, in aria. Oltre di che, ovvio è notare come secondo il capitolo 2 la loro creazione avviene fra quella dell'uomo e quella della donna, mentre nel capitolo 1 precede la creazione dei due progenitori. E non meno la creazione del genere umano è figurata diversamente qui e là. Nel capitolo 1 i due progenitori di subito emergono sulla linea dell'essere, ambedue insieme evocati dalla virtù onnipotente della parola di Dio; mentre nel capitolo 2 successivamente l'uno e l'altra sono con un particolare processo, diremmo quasi, di lavoro, formati dalla terra o dall'uomo e composti in un'anima vivente. Lo ripetiamo: sarebbe impossibile e non sincero il negare e negligere l'importanza di cosiffatta varietà di rappresentazione concettuale e di espressione. Sarebbe certo esagerata cosa tirarle in campo come prove di contradizioni intercedenti fra l'uno e l'altro testo biblico; ma neanco si potrebbe ridurle a mere differenze accidentali, che uno scrittore identico inserisca in due diversi tratti di una sua narrazione, distinta a dare una sola ed unica rappresentazione cosmogonica dell'origine del mondo e della storia umana. No; queste differenze non sono nè accidentali, nè contradittorie; sono semplicemente il risultato inevitabile ed ovvio della comparazione critica che si può stabilire fra due racconti cosmogonici di origine ciascuno indipendente e diversa dall'altro, ma riuniti dal redattore della Genesi allo scopo di esprimere nella sua perfezione complessa omogeneo e coordinato un concetto di verità religiosa e di spirituale realtà.

Tal costume letterario, vigente fra gli antichi Ebrei, di comporre insieme i documenti originarii, o le fonti che dir si voglia, dei loro libri, conservandone il più possibile intatta la primitiva forma in cui venivano dalla tradizione conservati, ci fa riconoscere anzi nello stesso gruppo dei capitoli 2 e 3 le tracce evidenti di due o più tradizioni laterali e completive, raccolte insieme nella forma di unica narrazione. Nel corso del commento, ne abbiamo già data eventualmente la più o meno probabile — a seconda dei dati scientifici — dimostrazione critica: trattasi di riconoscere, in sostanza, che i capitoli 2 e 3 constano di una fondamentale narrazione originaria, nella quale siano state da un redattore del testo genesiaco inserite quelle parti di una narrazione parallela, o quegli ulteriori complementi tolti ad altre tradizioni cosmogoniche, che all'agiografo importava di tenere insieme riuniti in un sol testo, affinchè la verità religiosa quivi espressa risultasse nella sua integrità. Così abbiamo riconosciuto, per esempio, che i versi 10-14 del capitolo 2 hanno da considerarsi come una tradizione di carattere complementare nel prossimo contesto; invece i versi 9 del capitolo 2, e del 3 i versi 19 (parziale), 20-22 e 23 (parziale) sarebbero da reputarsi particelle di tradizione cosmogonica differente ma parallela strettamente all'altra del contesto, con l'uguale scopo di narrare il fatto e l'esito della creazione e della permanenza dell'uomo nel paradiso terrestre. È ovvio, secondo la comune sentenza dei critici, che la tradizione contestuale ci è stata conservata, nella sua primitiva interezza, così come il testo dei due capitoli, a parte qualche glossa trascurabile, ce l'ha trasmessa; e il centro di ognuna delle due tradizioni parallele, l'una intera e l'altra parzialmente riferita, trovebbesi, per ragionevole ipotesi, nella combinazione armonica dei due disparati concetti dell' *albero della vita* e dell' *albero della scienza*, che testualmente lasciano qualche incertezza di espressione, già osservata nel commento. Per siffatta guisa si potrebbe concludere, che abbiamo conservata nei due capitoli tutta la tradizione dell' *albero della scienza* e solo in parte — la conveniente allo scopo del sacro scrittore — l'altra dell'*albero della vita*. Chec-

ché ne sia di queste ipotesi, la cui ragionevolezza può solo esser appieno dimostrata con una larga discussione del testo ebraico in se stesso, il racconto de' due capitoli oggi forma un tutto a sé, ed esige che il senso ne sia derivato come se d'un getto fosse uscito intero dalla mente dell'agiografo, che per ultimo nella sua forma presente lo redasse.

II.

Che cosa sia la Scienza del bene e del male.

Il racconto distinguesi in due parti, bene contrassegnate dalla reciproca distinzione dell'uno e dell'altro capitolo. Una tratteggia la creazione del mondo e particolarmente del paradiso terrestre con i suoi abitatori; l'altra narra come il primiero stato delle cose si tramutasse, per la disobbedienza dei progenitori all'ordine di Dio, nel nostro presente. Quanto alla parte prima, fa d'uopo notare che ha — malgrado le notate differenze — lo stesso scopo del capitolo 1, di descrivere, cioè, l'origine dell'universo visibile, la cosmogonia; ma, però, ognuna delle due disparate narrazioni ha uno scopo ulteriore, che metteremo in rilievo, e che ad ambedue dà la sua ragion d'essere nella Bibbia. Fine particolare del capitolo 1 è di porgere — adeguatamente ai mezzi concettuali e linguistici del tempo antico — un'idea esatta del dogma della creazione: il che ottenuto, non soffermasi oltre sullo speciale carattere dello stato primitivo del creato, quasi che non si preoccupi distinguere fra la natura e la grazia. Invece il racconto cosmogonico del capitolo 2, accennata di passaggio e sorvolata quasi la questione del modo d'origine di questo visibile mondo nel quale viviamo, si dà premura di notare la distinzione fra la natura e la grazia, e come, nel lasso della creazione per parte di Dio, uno stato di grazia abbia preceduto il nostro. Quale sarebbe, infatti, lo stato di natura per il capitolo 2? Rilevasi abbastanza chiaramente da tutto il contesto. La terra incolta e deserta sotto l'azione delle pioggie, durante la stagione invernale, produce di suo

molta vegetazione incomposta di virgulti e rovi e spini, ma per l'assiduo lavoro dell'uomo agricoltore può condurre a maturazione le biade necessarie alla vita. Al compimento di tale scopo l'uomo stesso, nato da un atto duplice di vergogna e di dolore per parte della sua genitrice, esaurisce tristemente il ciclo della intera esistenza, sino a che per la morte ritorna alla terra dalla quale per natura deriva, come gli altri animali sui quali egli esercita pure un dominio. Ma secondo il testo biblico un tale stato di natura, che avrebbe magari potuto essere l'ovvia conseguenza dell' apparizione dell'uomo sulla terra, viene sostituito nel momento stesso della creazione da uno stato di grazia, in ciò consistente, che Iddio fa del mondo visibile, ove l' uomo avrà pure da esistere, anche la sua regale dimora. Perciò Dio medesimo intensifica in maniera soprannaturale la virtù produttiva della terra che si fa sotto il cielo eternamente sereno un giardino pieno d'ogni delizia d'ombre e d'acque scorrenti e di frutti, giardino attorniante la reggia di Dio e dove, pari a gran re, Egli trascorre i giorni perennemente felici. Per ciò Dio colloca nel suo giardino i progenitori — con gli animali tutti a loro servigio — dotati di ogni bellezza, d'ogni innocenza, d' ogni scienza che non sia quella del bene e del male qual'è propria di Dio; liberati soprattutto da ogni dolore e da ogni ingrata fatica della vita, immortali e per sempre beati.

Come da questo stato di grazia la terra e l'uomo, per effetto di una maledizione di Dio, siano tornati a vivere nel loro stato di natura, lo racconta il capitolo terzo. Quale motivo, di gravissimo e quasi diremmo irresistibile impulso, può avere spinto i beati progenitori a meritarsi il divino gastigo? Il testo biblico lo spiega assai: la volontà esplicita e decisa, per parte loro, di acquistare la scienza del bene e del male, nel senso di rendersi pari o simili a Dio. Che cosa sia questa scienza del bene e del male, nel genuino significato della Bibbia, occorre ben determinare. Come abbiamo già notato, nel senso biblico ovvio, la scienza del bene e del male vuol essere la conoscenza od esperienza pratica di ciò che è bene e di ciò che è male, quella che il fanciullo acquista

dopo che è reso capace dell' uso di ragione; perchè il bambino privo del cosciente uso della ragione agisce istintivamente, non già per riflesso volere di bene o di male. Ora, è evidente che la Bibbia s'indugia con molta compiacenza nel tacito paragone dei due beati progenitori con due piccoli fanciulli innocenti, i quali nella dolce vicinanza con Dio dator d'ogni bene si amano ed usano insieme di vivere ingenui, quasi ignorando la splendida nudità delle forme che vedono e ammirano senza vergogna, per gli occhi dello spirito. Ma se ben si considera, questo ravvicinamento dei progenitori allo stato ignaro e istintivo dei fanciulli affatto impuberi, non è che parziale, o meglio si direbbe, apparente. Perchè mentre l'innocenza e la ingenuità dei fanciulli è qualche cosa di negativo, appetto alla ragione sostituita dall' istinto animale, nei progenitori invece essa è uno stato positivo di grazia, già bellamente unito con l' uso della propria ragione e con la sapienza. Quei critici i quali credono e affermano che la scienza del bene e del male, inibita all'uomo da Dio, sia la sapienza in genere, la civiltà, l' accrescimento indefinito della conoscenza della natura e dell'universo, e che perciò Iddio aveva creato i progenitori nella incoscienza e ignoranza dei fanciulli, da cui solo per il peccato liberaronsi, scegliendo la libertà del male e le sue conseguenze per possedere anche la scienza vietata; quei critici hanno voluto evidentemente interpretare il testo biblico in un senso tutto moderno, arbitrario ed alieno dalla mente del sacro scrittore (1). Perchè non solo suppone l'agiografo, che i due progenitori fruiscano dell' uso di ragione pieno, come nei ragazzi cosiddetti innocenti non suole, ma concede loro anche una scienza intellettuale quasi diremmo senza lacune, quando accenna che l'Uomo fu lui a imporre i nomi propri a tutti gli animali creati da Dio. Basta a tal uopo rammentare l'importanza che presso gli Ebrei aveva il linguaggio, come significativo dell'essenza delle cose, per concludere che dun-

(1) A questa imputazione non isfugge neanche il Gunkel, che pure è stato così preciso e risoluto a non voler mischiare nulla di moderno e di nostro nel concetto voluto esprimere da così antiche narrazioni. Cfr. pag. 25 e segg. del suo commento.

que l'Uomo era già dalla creazione corredato, con la sua innocenza, anche di una scienza per così dire adeguata all'opera creatrice di Dio. Naturalmente non poteva essergli inferiore la donna, che il testo biblico ha cura di definire in tutto degna compagna e aiuto dell'uomo.

Qual'è dunque, propriamente, quella scienza del bene e del male, per acquistar la quale l'uomo pose a rischio e perdette la beata immortalità primitiva? Nel senso che di tale *scienza* dava in realtà l'antico Oriente, non si può intendere che quella per cui l'uomo sarebbesi fatto signore delle forze dell'universo, e pertanto esistente per sè e indipendente da Dio; la scienza, cioè, la sapienza propria di Dio creatore. Poichè l'antico Oriente riconobbe, ed in maniera esplicita lo riconosce anche la Bibbia, che Iddio creò l'universo mondo e lo regge e lo dirige a' suoi destini, con una sua scienza e sapienza onnipotente e infinita detta perciò del bene e del male, in tutta la linea dell'essere — la quale non è una virtù meramente contemplativa, intellettuale, passiva per così dire, ma un'energia pratica, attiva, operosa, che si esplica con la forza della parola creatrice come abbiamo già visto nel capitolo I. Tale scienza ha naturalmente Iddio riserbata a sè solo, ed egli all'uomo inibisce di indagare i segreti delle energie cosmiche e l'essenze dell'essere allo scopo d'impadronirsene e rendersi indipendente da Dio, scuotendo il giogo della sua natural sudditanza. L'uomo ha da riconoscere, per quanto situato in istato di grazia e in prossimità con Dio, che egli è semplice parte della creazione, opera di Dio ed obbligato a vivere grato e rassegnato ai voleri inesplorati della sua onnipotenza, mai non cercando, col tentativo folle di appropriarsi la forza creatrice dell'essere, di rompere quei freni di obbedienza e timore che lo ricongiungono a Dio, come un servo anzi un figlio al suo padre e assoluto signore. Chi sa l'importanza che aveva presso gli antichi Orientali la scienza magica, in Babilonia e in Egitto per esempio (1), la scienza cioè che tentava appropriarsi il segreto delle forze cosmiche ed

(1) Cfr. CHANTEPIE, *Histoire des Religions* (Paris, 1904), pag. 106-107, 160-162, e altrove i passi citati alla parola *Magie* dell'indice sistematico.

usarne per sostituirsi alla Divinità nella conquista del mondo, può di leggeri persuadersi come giustamente la Bibbia la condanni in nome di Dio, e come in quella non vedesse il sacro scrittore che un rimasuglio del grande peccato che aveva spinto già l'uomo e la donna, sugli inizi dell'essere loro, a usurpare i diritti di Dio e a scavare essi medesimi l'abisso della loro rovina con quella di tutto l'uman genere.

Ecco, dunque, nel suo genuino significato il valore del grande e terribile equivoco in cui s'impernia il racconto del capitolo terzo. Scienza del bene e del male ha nel mondo descritto dalla cosmogonia biblica un duplice senso, qual è equivocamente espresso dall'astuto serpente. Nella mente e nella intenzione d'ambo i Padri essa vale il dominio delle forze cosmiche produttrici dell'essere, la signoria del mondo visibile e la perfetta alienazione e indipendenza dell'uomo da Dio creatore; consumato il peccato, con la volontà di questa scienza naturalmente irraggiungibile, si fa invece manifesto che i progenitori hanno acquistato soltanto la volgare esperienza del male, che del fanciullo innocente ignaro e felice fa un uomo peccatore, in preda al sentimento del dolore durante la vita, e finalmente alla morte. Consegue al peccato la maledizione di Dio, che con giusta punizione restituisce l'equilibrio turbato nell'ordine della grazia e della natura. Maledetto il serpente tentatore, e degradato in lui, fino all'ultima linea dell'essere vivente, il principio del male; maledetta la donna che fu d'incitamento al peccato dell'uomo, e perciò rilasciata, come vuole la bruta natura, senza i doni di grazia alle vergogne e alle pene della sua maternità; maledetto anche l'uomo e condannato per vivere a lavorare la terra, deserta e irrigata eventualmente dalle pioggie invernali. Cacciati tutti dal giardino di Dio, allontanati dalla beata intimità con esso, perciò dalla gloria e dall'immortalità, più ormai non rimarrebbe per loro che soffrire e morire nella disperazione di una insopportabile vita terrestre; se la misericordia di Dio non aprisse fin d'ora le vie alla speranza della redenzione futura, e loro non mostrasse con le cure della sua provvidenza che, pure peccatrici, non abbandona le sue creature.

III.

Se possa il racconto essere detto storico.

Acquistata per tanto una esatta idea generale di ciò che dal punto di vista meramente storico-critico — a parte, cioè, l'esame del valore teologico — significano insomma i capitoli 2 e 3 della Genesi, è necessario poi di definire il carattere della narrazione. La questione si presenta molto semplice e chiara: abbiamo noi la narrazione storica, in questi due capitoli, — al modo nostro di considerare modernamente la storia — delle origini del mondo vegetale e animale e dei primi tempi di vita del genere umano? Fu mai realmente visibile, cioè, per dirlo più in particolare, nel tempo e nello spazio un giardino in un dato punto della superficie terrestre piantato da Dio, e in quello un uomo, che Dio forma di terra soffiando poi l'anima dentro le nari, un uomo che chiamasi Adamo, che dà il nome a tutti gli animali passati un per uno in rivista, che ha una donna formata d'una sua propria costa, la quale chiamasi Eva; fu mai visibile un serpente non strisciante col corpo sulla terra e umanamente parlante, un albero maturante frutti datori della scienza del bene o del male, o datori di vita e d'immortalità? È egli rintracciabile o lo fu mai sulla terra il loco geografico, dove due kerubi e una spada di fuoco provvista di moto proprio impediscono agli umani anc'oggi l'accesso al giardino ove Dio come un re passeggia al fresco della sera? Noi non chiediamo, si intende bene, se questi due capitoli furono in tempo antico, fra il popolo ebreo, compresi pure in questo senso materiale, oltre che in quello spirituale, e non meno reale, che abbiamo già messo in rilievo; si domanda se il testo biblico per sé, quale procede, fuori del tempo e dello spazio, dalla mano di Dio suo inspiratore ed autore, esiga d'essere così storicamente inteso a volerne comprendere in maniera adeguata tutta la realtà spirituale e la verità religiosa in questi due capitoli voluta esprimere, in quanto fondamenti dogmatici del monoteismo cristiano.

Il carattere non solo spiritualmente — di realtà analoga all'anima graziata e peccatrice, e a Dio creatore, giudice e redentore — ma anche materialmente storico di questi due capitoli non è, bisogna dirlo subito, tutelato abbastanza dalla Bibbia, in modo da dovere senz'altro imporsi nella sua veste storica alla coscienza cristiana. Perchè, per dover ammettere la materiale obiettivita storica delle circostanze narrate nei capitoli 2 e 3, bisognerebbe che la Bibbia stessa garantisse non solo le pure e spirituali verità religiose che insegna, ma anche il modo con cui la tradizione storica del dogma si è conservata in seno al genere umano. Non vi è dubbio che la Bibbia ammetta esser incominciato ad esistere il genere umano qual subietto della fede, con perfetta coscienza della verità religiosa e morale, e che poi questa fu per via di peccato contrariata ed offesa. Ma la Bibbia non cessa di notare, che il primitivo corredo di verità e di grazia, la primitiva coscienza religiosa e morale fu deplorevolmente oscurata e resa incerta, per lo meno nel campo della storia, dalla malizia degli uomini crescente prima e dopo il Diluvio (1). Quelle generazioni d'uomini giusti che da Adamo a Noè, da Noè ad Abramo e a David, secondo la Bibbia, continuarono sulla terra piena d'iniquità, di malizia, di tenebre interiori dello spirito, la coscienza religiosa iniziale, non poterono conservare intatte, con le verità sentite dalla coscienza fuor d'ogni storia nel loro intimo e perenne valore spirituale, anche tutto il patrimonio della storia primitiva dell'umanità; esse doverono anzi subire e subirono l'influenza e le vicende dei popoli e delle idee fra le quali toccò loro di vivere. Tutta la storia del popolo eletto sta a dimostrare, infatti, con quanta fatica, per mezzo dei Profeti, Iddio riuscisse a tener viva nel popolo d'Israele, non diremo la tradizione storica ed esterna dei dogmi dal primitivo genere umano in poi, ma la stessa iniziale ed intima coscienza religiosa, fino a che Gesù Cristo con una rivelazione integralmente nuova e perfetta di Dio e del dogma re-

(1) Questa asserzione sarà largamente dimostrata nell'esame speciale dei susseguenti otto capitoli della Genesi.

ligioso ristabilì l'equilibrio, turbato da tanti secoli, della coscienza interiore.

Se ciò non bastasse, è da notare che della immutata esattezza storica materiale di queste narrazioni primitive la Bibbia non risponde, per lo meno dal punto di vista cronologico. Non staremo certo qui a rinnovare la discussione relativa al valore della cronologia biblica. Realmente vera dal punto di vista religioso degli antichi Ebrei che vergarono le Sacre Scritture, la cronologia biblica certo è che oggimai non può valère come totale ed esclusivo punto di partenza, per costruire modernamente la obiettiva realtà della storia umana nel tempo. Che si accettino innanzi l'era cristiana i quattro o i cinque o i sei mil'anni a vicenda presentati apparentemente dal testo ebraico o da quello delle antiche versioni, ci troveremo sempre davanti a lacune di migliaia d'anni, circa di cui la Bibbia non può dire se le tradizioni primitive del genere umano si sieno conservate integralmente, salvo — è fuori di dubbio — che dal punto di vista spirituale ed essenziale, come fatti di coscienza.

Se la Bibbia, dunque, non garantisce abbastanza la materiale storicità delle circostanze del racconto, troveremo noi forse nei dati della scienza naturale qualche argomento di conferma in tale senso? Come è noto, la scienza moderna, ristretta ai soli risultati certi, né rifiutabili senza onta grave alla ragione umana, non soltanto non potrebbe contentarsi, per narrare la storia delle origini umane, dei quattro o cinque mil'anni apparentemente, secondo le illazioni degli interpreti, assegnati dalla Bibbia; ma neanche degli otto o dieci mila concessi da taluni apologisti moderni, legati al collo dalla lassa del concordismo, mille volte sfatata in nome della fede, non meno che della scienza (1). I geologi che, senza giurar troppo sull'esistenza tutt'altro che improbabile dell'uomo nell'epoca terziaria della terra, vogliono contentarsi delle minime cifre possibili, per ragionar degnamente sull'uomo preistorico, non

(1) Cfr. per esempio l'operetta apologetica dello Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts* (Freiburg i. B. 1896) che si contenta appunto di un 8000 anni.

possono a meno di assumere un venti o venticinque mila anni avanti l'era volgare, mentre altri, le cui opinioni debbono essere rispettate, vanno intorno od anche oltrepassano i cento mila anni (1). Ma per tutto questo lasso di tempo, che l'uomo precede l'esistenza della civiltà e della storia propriamente detta in Babilonia, in Egitto od altrove, la scienza è costretta a confessare che sulla vita dell'uomo preistorico non sa quasi nulla; poichè si può forse reputare gran che l'incontro dell'uomo preistorico sulle palafitte dei laghi o nelle caverne, misero e selvaggio in lotta con le intemperie e gli animali? Nulla del tutto poi sa la scienza circa le origini precise del genere umano, e men che nulla sur uno stato originale di due progenitori, che pur minimamente accenni alle circostanze narrate nei due capitoli della Genesi.

Se dunque presumiamo di voler conoscere sicuramente la natura di questo racconto e il suo proprio carattere, dobbiamo innanzi tutto affidarci alla critica interna del testo in parola, e in se medesimo accuratamente scrutarlo. E la critica, diciamolo con sodisfazione dell'animo, ha veramente il modo di pesarlo e di ve-

(1) Quest'osservazione non ha bisogno di ulteriori insistenze, dopo che il dottissimo P. Ugo Vincent O. P. professore nella *Scuola Biblica* domenicana di Gerusalemme, nel suo magistrale volume su *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris, 1897) ha potuto dire (pag. 372). « Quanto all'età precisa del genere umano, dal punto di vista religioso non importa affatto.... che il suo numero venga computato secondo la molto liberale ampiezza di Lyell e di Laporta in un lasso da 100 a 200 mila anni, o con la parsimonia veramente un po' troppo tirata — da 6 a 8 mil'anni — di taluni esegeti preoccupati d'accordare in una trionfante armonia le fluttuazioni scientifiche e le teorie caduche dei biblisti malati di calcolo cronologico. » Cfr. E. Lefranc, *Les conflits de la science et de la Bible* (Paris, 1906), pag. 235 seg. dove si nota pure che alcuni competenti geologi si contentano di limitare l'età dell'uomo da 13 a 20 mil'anni. In ogni modo anche con gli otto o 10 mil'anni, assunti da qualche concordista, siamo già fuori assolutamente d'ogni possibile e pretesa cronologia biblica. Inoltre è da notare, che le più recenti scoperte archeologiche in Babilonia ci obbligano a riconoscere sulla terra l'esistenza dell'uomo storico, e socialmente organizzato in imperi e nazioni, già un sei o sette mil'anni avanti Cristo.

rificarne la natura; poiché non solo trattasi qui di un'espressione religiosa dello spirito umano, che trascende oltre il limite del mondo ordinario in quello metafisico, ma sì di un fatto reale di natura sensibile, e più ancora di un fatto plastico di natura visibile. Per ragione, quindi, di questo duplice suo carattere soggiace esso ai canoni della critica filosofica e rispettivamente a quelli della critica storica.

IV.

Come e perché il racconto non è storico.

Ora, se noi sottoponiamo il racconto alla trutina dell'esigenze filosofiche, non si può non riconoscere che la maniera con cui vi si formulano le circostanze del racconto è aliena del tutto dalle ragioni della storia, cioè di un fatto sensibile e visibile come ogni fatto storico vuol essere. È digià noto non esservi in tutta la tradizione cristiana verun esegeta nè teologo, per quanto conservatore, che ammetta come storica, nella sua materiale espressione, la circostanza di Jahvé che passeggia pel giardino al fresco della sera; tutti si affrettano qui — per non cadere in una crassa professione d'idolatria — a osservare che la frase va intesa per metafora, *cum grano salis*, in un senso reale, sì, ma non istorico, sensibile, visibile, come ovviamente tra noi la storia s'intende. Ma questi esegeti e teologi, i quali vorrebbero a tutto il resto, più o meno, concedere l'ovvia realtà della storia, non considerano che nella semplice intelligenza del racconto il passeggiare di Jahvé pel giardino al fresco della sera, sta precisamente nella stessa linea d'intenzione rappresentativa che tutto il resto della narrazione. Dal punto di vista storico, e per dire così positivo, questo sarà da noi dimostrato abbastanza, quando saran discussi gli elementi d'origine del nostro racconto; per ora contentiamoci di farlo notare dal punto di vista filosofico, e per così dire negativo. Perché infatti giudichiamo a prima vista impossibile, come fatto storico, la realtà obiettiva e naturale di Dio che passeggi al

fresco della sera per i viali ombrosi del suo giardino? Perchè l'immagine, per quanto bella, ha nella sua espressione antropomorfica un carattere di contingenza fenomenica, la quale compete esclusivamente alle creature, ma in nessun modo può realizzarsi da Dio creatore: per quella stessa intrinseca contradizione in termini, per cui Dio non può essere nè manifestarsi, per sè, come creatura e nel modo delle creature. Ora questa impossibilità, in Dio creatore, di entrare storicamente e realmente a far parte dei fenomeni cosmici, sensibili e visibili, della natura contingente, vige, ugualmente che nel passeggiare di Dio per il giardino, in tutte le altre azioni consimili che nella stessa linea di intenzione narrativa esprimonsi nei due capitoli esaminati; i quali anche perciò distano assolutamente dal modo di esprimersi del capitolo primo. Noi sfidiamo qualunque esegeta o teologo, che conosca i principi elementari della filosofia, a concepire come storica realtà sensibile e visibile quel Dio, fenomenico e antropomorfico, che fa una statua d'uomo e gli soffia nelle nari l'anima, che pianta un giardino, prende l'uomo e ve lo colloca; di un Dio che fa e vivifica al modo stesso una quantità d'animali e li fa vedere all'uomo, se per caso fra essi trovi un aiuto e una compagnia sodisfacente per la vita; di un Dio che fa la donna come ultimo tentativo, togliendo a modello e misura iniziale una costola all'uomo; di un Dio che parla e dice materialmente le tali e tali parole, registrate come se materialmente, fenomenicamente, fossero pronunziate da lui. Che in queste e simili espressioni sia contenuta una realtà vera e propria, non lo mettiamo in dubbio; ma che esse siano anche e vogliano effettivamente dimostrare la realtà fenomenica di Dio, nessuno potrà dar a credere una siffatta contradizione in termini. Questa sarebbe, anzi, un'impossibilità, la quale è sufficientemente accennata dallo stesso testo biblico nella maniera concessagli dal suo stesso pensiero; quando, ascrivendo a Dio direttamente la creazione della donna, siccome questa è formata di una parte dell'uomo, e Dio non può quindi agire che in sua presenza, lo scrittore biblico osserva che l'uomo era presente, sì, ma in letargo. Come abbiamo notato nel commento, la frase espri-

me pittorescamente l'idea dell'autore, che l'atto creativo di Dio è assolutamente al di fuori di ogni visibilità creata — e quindi d'ogni storia — perché, come atto proprio di Dio, esso è ultra-fenomenico, eterno, infinito.

Adunque, già il modo con cui viene rappresentata in questi due capitoli l'opera di Dio creatore dimostra abbastanza che il sacro scrittore e tanto meno Iddio, vero autore della Bibbia, non hanno avuto certo l'intenzione di scrivere e registrare con ciò un episodio storico nel senso ovvio, ordinario, moderno di questa espressione. Tal risultato è confermato a esuberanza, inoltre, dall'esame critico delle interne esigenze di tutto il resto della narrazione, anche dal mero punto di vista fenomenico e contingente delle creature soggette alla storia. Che cos'è, infatti, come espressione storica di valore sperimentale scientifico, quella primitiva terra caotica e deserta, inondata da un gran fiume dilatato e priva di vegetazione, perché ancora non era mai piovuto? La geologia e la meteorologia hanno mai forse trovato nulla di simile nel loro grandioso cammino, risalente alle origini della terra e della vita vegetale? (1) Di fronte alla scienza moderna, espressioni siffatte non possono essere interpretate che secondo gli stessi criteri con cui, già nel primo capitolo, si è spiegata la presenza ragionevole dell'antico concetto della formazione e composizione del cielo e della terra e delle varie fasi della vita. E che dire del serpente che parla? Che cosa, dei due alberi del giardino di Dio, di cui l'uno dà co' suoi frutti la scienza del bene e del male, l'altro la vita e l'immortalità? Gli esegeti che vogliono mantenere la obiettiva materialità tangibile di queste circostanze plastiche, nel primo peccato del genere umano, debbono qui ricorrere più o meno manifestamente al miracolo; ma è questo un ripiego d'interpretazione, del quale il testo biblico non contiene il minimo accenno.

La questione relativa a queste particolari circostanze del racconto biblico è connessa, però, con la materiale storicità di tutto il

(1) Cfr. la n. 2, a pag. 362 del già citato *Canaan* del P. Vincent.

giardino di Dio, entro i cui limiti dicesi avvenuta la storia del primo fallo, e dal quale fu quindi il genere umano per sempre discacciato. Questo giardino di Dio si deve, si può prendere come un fatto storico? Vi è stato mai, cioè, un punto determinato per longitudine e latitudine sull'orbe terraqueo, in cui fosse questo giardino di Dio, ove Dio scendeva a passeggiare al fresco della sera, ove due alberi davano a chi ne gustava, la scienza e la vita, ove il serpente parlava? Anzi questo punto, sulla superficie del globo terraqueo, esiste ancora? Dov'è la porta Orientale del giardino di Dio, dove i due Kerubi che la guardano, dove la spada di fuoco ben visibile e tangibile, che il testo biblico dice situati perennemente a guardia del giardino, che ne sia per sempre vietato l'ingresso agli umani? I geografi lo segnalano forse? Gli esploratori che hanno visitato palmo a palmo tutta la superficie terrestre, tutto il corso del Tigri e dell'Eufrate e dei fiumi che hanno con essi — come dovevan essere il Pison e il Gichon — qualche cosa in comune, si sono mai forse incontrati con qualche cosa di simile a tutto questo?

Inutile far seguire alla domanda la risposta. Dal Medio Evo in poi l'interpretazione esegetica conservatrice, sforzata via via dalle esigenze della scienza, ha dovuto fare delle concessioni all'interpretazione extra-storica del racconto biblico; ed è noto, che già san Tommaso interpretava metaforicamente la spada di fuoco (1). Ma non si può non osservare, che nell'intenzione della narrazione genesiaca la spada di fuoco è nella stessa linea di rappresentazione concettuale di tutto il resto, così come per la rappresentazione di Dio abbiamo notato essere il passeggiare all'ombra del suo giardino. Lasciamo, dunque, anc'oggi gli ingenui prosecutori del concordismo fra la lettera della Bibbia e le evenienze fenomeniche

(1) *Summa theol.* 2ª 2ªᵉ, q. 164, a. 2. Citato nell'articolo del P. Lagrange, *L'innocence et le péché*, inserito nella *Revue biblique*, luglio 1897, e contenente un commento particolare al II e III capitolo della Genesi. — Noteremo qui una volta per tutte che, sebbene più breve e di sommario carattere, l'articolo del P. Lagrange ha servito come fondamento e guida a questa nostra dimostrazione.

terrestri ad affannarsi per ricercare, non il punto probabile della prima esistenza dell'uomo — ché questo sarebbe ben oggetto di scienza, se fosse uno studio praticamente possibile — ma l'*hic* del paradiso terrestre, del giardino, cioè, dove Iddio, che lo aveva fatto per suo diletto, non sarebbe mai potuto venire a passeggiare. Non è cosa che ci riguardi, il definire e chiarire l'inestricabile viluppo delle loro opinioni ipotetiche, aggrovigliate dintorno alla situazione geografica di quei quattro fiumi, dei quali due sono per ora affatto ignoti, se l'uno di essi non può essere — e guai al concordismo, se fosse — identificato col Nilo. Noi sappiamo troppo bene per nostro conto, e lo dimostreremo facilmente, che cosa sia nella storia il Paradiso terrestre, per potere star dietro alle ipotesi e alle illusioni degli esegeti.

V'è di più. Se si vuole rettamente, e col debito rispetto per la divina rivelazione, interpretare il testo biblico, bisogna curare soprattutto che la nostra esegesi faccia dire alla Bibbia semplicemente e senza sotterfugi la verità. Per questo lato a noi fa d'uopo riconoscere che gli esegeti antichi erano più sinceri e persuasivi, per quanto non dicessero il vero, di molti che vogliono essere detti moderni. Essi infatti ammettevano, come propriamente dedotto dalla Bibbia, che la lingua primitiva del genere umano, la forma originaria di tutte le lingue, uscita dalla mente dei progenitori perfetta, come Pallade dalla fronte di Giove, fosse la lingua ebraica. Una simile affermazione oggi può parere così ridicola, da render oggetto di curiosità anche noi, se ci assumessimo il compito ingenuo di confutarla. Eppure, come abbiamo osservato, la lingua ebraica nei due capitoli è, né più né meno, nella stessa linea di rappresentazione concettuale che tutto il resto ; e se noi dobbiamo prendere tutto il resto come storia, nella sua materiale tangibilità, dobbiamo prendere come storicamente certo — e sarebbe di fede, per rivelazione divina — che la lingua ebraica fosse il linguaggio primitivo del genere umano. L'ovvia portata del nome di Adamo, specialmente di quello di Eva, tanto più poi i nomi degli animali imposti da Adamo che parla ebraico, e che sono, dice la Bibbia, essenziali ad essi, tutto indicherebbe che si dovesse

credere primitivo l'ebraico. Ma ciò che non dà altra via d'uscita per questa conclusione — come ben l'hanno riconosciuto i vecchi esegeti, per esempio il cardinale Bellarmino, autore di una grammatica ebraica — è la etimologia che Adamo dà del nome *donna*, la quale non ha senso che esclusivamente nella lingua ebraica del testo biblico in cui sono stati redatti i capitoli che stiamo esaminando. Dunque la scienza deve pure riconoscere, che il primitivo linguaggio del genere umano fu precisamente l'ebraico del decimo o decimo terzo secolo innanzi l'èra volgare? Così la penserebbe il Bellarmino, il quale in buona fede condannò le teorie copernicane in Galileo, credendo di stabilire con ciò la perenne fissità del cielo aristotelico e tolemaico. Ma oggi la scienza ha da dire ben altro sulla origine delle lingue, e l'ebraico non è che un povero ramo secondario e degenerato di un grande albero che chiamasi delle lingue semitiche (1). Perciò lasciamo le vecchie opinioni morire con gli uomini che le produssero, e noi viaggiamo coraggiosamente a scoprire, attraverso l'oceano delle apparenze instabili e mutevoli, la feconda e salda terra della verità nella Bibbia.

V.

Documenti paralleli nella letteratura babilonese.

Qual'è dunque la via da seguire, per ritrovare il vero senso della narrazione biblica? Dopo quanto abbiamo detto, con sincera franchezza, circa l'impossibilità di mantenere i placiti della vecchia esegesi, ci ripugna ormai qualsiasi tergiversazione in proposito, e non c'indugeremo più oltre dal dire schietto e chiaro il nostro parere. L'interpretazione di questa seconda narrazione, con cui s'inizia la Genesi, ha da cercarsi non altrove che nella medesima linea sulla quale abbiamo di già proceduto a interpretare il primo capitolo. Il letteralismo dei vecchi esegeti parte qui

(1) Cfr. il nostro lavoro sulle *Origini e vita storica della lingua ebraica* (Firenze, 1902).

e là da' medesimi argomenti apparenti, il concordismo dei nuovi appoggiasi agli stessi pregiudizi. I nostri lettori hanno digià veduto che noi, respingendo la obiettiva materialità storica della creazione in sei giorni, non abbiamo punto nociuto, anzi abbiamo esaltata vie più la verità del dogma di creazione, espresso nel capitolo primo; essi hanno già sperimentato che in nessuna maniera disdiceva al sacro scrittore l'esprimere una verità rivelata sotto il velame di immagini, desunte dal patrimonio concettuale del suo tempo e parallele magari a certe altre che furono proprie di false religioni. I lettori anzi hanno potuto osservare ch'era una religiosa necessità per l'agiografo di svolgere e deviare i vecchi miti idolatrici per farli servire — spogli ormai d'ogni equivoco elemento — all'espressione della verità rivelata. Essi quindi non possono meravigliarsi, che noi ora, con uguale fiducia e convinzione, ricerchiamo in quell'ordine stesso d'idee la soluzione del problema delle origini di questa narrazione e del genuino suo significato.

A vero dire, non abbiamo sin qui fra i sacri monumenti di Babilonia antica ritrovato nessun documento che davvicino si accomuni col testo biblico, come il già citato poema della creazione, per rapporto al capitolo primo. Tuttavia noi potremo fors'anche dar ragione di tale divergenza fra le tradizioni bibliche e le babilonesi; intanto siaci concesso di porre onestamente in luce i presunti o probabili parallelismi che con le varie parti e circostanze di questi due capitoli presentano i documenti religiosi trovati in Babilonia, e decifrati ormai con ogni sicurezza dai dotti.

Non occorre fermarci sul concetto iniziale della nostra rappresentazione cosmogonica. L'idea del caos, precedente la creazione, benché non sia qui parallela del tutto a quella dei documenti babilonesi — ne spiegheremo la ragione — tuttavia si dimostra appartenere al medesimo ciclo di figurazioni letterarie, quali erano in uso nell'antico Oriente. Quel che per il momento ci interessa è specialmente il concetto rappresentativo del paradiso terrestre e della vita quivi de' suoi primi abitatori. Che questa raffigurazione del giardino regale della Divinità, dove anche gli umani vi-

vono beati, provenga più o meno direttamente dalla terra e dal pensiero babilonese, lo accenna abbastanza la Bibbia, designandolo come situato ad oriente dei popoli arabo-mediterranei, nella *pianura* o *steppa* del confine babilonese (*Edinu-Eden*), e solcato da fiumi, due dei quali per lo meno sono gli stessi Tigri ed Eufrate, che danno vita a tutto l'agro assiro babilonico. Se il paradiso terrestre della Bibbia in tutto non combina con la rappresentazione che ne davano i Babilonesi — nei documenti a noi finora noti — ciò dipende perchè i vari popoli naturalmente avevano di queste primitive figurazioni ognun d'essi un concetto suo proprio, quindi un poco diverso l'uno dall'altro. Ai Babilonesi, infatti, non è ignota questa immagine di un loco di felicità, divina e umana ad un tempo, di un'isola de' beati dove immortali si vive e in perenne sentimento di bellezza e di forza; ma essa è diversamente situata.

Ne abbiamo già un accenno sufficiente nella IX tavoletta della famosa epopea babilonese intorno alle gesta dell'eroe Gilgamesc, su cui più largamente torneremo discutendo il racconto del Diluvio (1). Dalla sua dimora, nella sacra città Erech della Bassa Caldea, va Gilgamesc al suo amico e rivale Eabani verso le plaghe di mezzodì e ponente, dove oltre la foce dei fiumi mesopotamici, nel Golfo persico, è il regno dell'oceano infinito, e le vie e le dimore notturne del Sole. In seguito all'impresa contro il terribile mostro Humbaba, custode della sacra Montagna dei cedri, muore Eabani, e Gilgamesc, atterrito dall'idea della morte, viaggia e viaggia fino alle dimore dei beati, dov' è il suo antenato Utnapistim, per apprendere da lui il segreto della vita e dell'immortalità. Oltre i deserti regni inesplorati dell'oceano tenebroso, perviene Gilgamesc in un'oasi di smagliante luce e bellezza, dove è un giardino i cui alberi e i frutti hanno l'aspetto di splendide pietre preziose; quello è il mondo dei Divini, quivi è « l'albero degli Dei » (2). Tuttavia non è quello che un approssimativo alla di-

(1) Cfr. Dhorme, *Textes religieux assyr. et babylon.* pag. 268 segg.

(2) Dhorme, *op. cit.*, pag. 277, v. 46-51 della versione francese del testo babilonese.

mora di Utnapistim. Per arrivare al suo antenato, Gilgamesc deve ancora traversare il limite oceanico del mondo e la fiumana della morte (1). Insomma, il paradiso terrestre, ove gli umani Utnapistim e la donna sua vivono beati in compagnia degli Dei e per loro volere elevati alla vita immortale, secondo i Babilonesi è situato in mezzo alle onde oceaniche, mentre secondo la Bibbia è un'oasi nello sconfinato deserto. Questa diversità di figurazione dipende dal diverso concetto iniziale del caos, come vedremo, che osservasi fra il racconto biblico e quello babilonese, già rammentato a proposito del capitolo primo.

Abbiamo osservato, che il giardino celeste incontrato da Gilgamesc, nel suo viaggio alla dimora di Utnapistim, possiede un proprio albero degli Dei. Ugualmente « la dimora degli Dei, il santuario di Irnini, » guardato dal già mentovato Humbaba, contro cui vanno a lottare Gilgamesc e Eabani, è sur una montagna detta della foresta del cedro (2):

> Essi fermaronsi a guardare il bosco,
> del Cedro essi consideran l'altezza;
> del bosco pure consideran l'ingresso,
> là dove Humbaba (dio) passeggia a gran passi.
> Innanzi la montagna, il Cedro eleva la sua gloria,
> la buona ombra sua è piena di delizie, ecc.

Questa idea figurativa dell'albero sacro, grande e mirabile entro i boschetti de' santuari dove hanno dimora gli Dei, è ovvia, come in tutto l'Oriente, presso i Babilonesi, i quali all'albero del giardino di Dio che ne forma il decoro, la bellezza, il centro, non esitano a riconoscere speciali virtú produttive di vita e di forza, in chi mangi de' suoi frutti ed in qualunque modo ne sperimenti l'efficacia, in guisa dipendente e relativa alla virtú e forza del Dio che abita quivi. Di questi concetti babilonesi un insigne esempio ci è dato nel frammento poetico, che descrive le maravigliose virtú dell'albero sacro nel santuario dove abita il gran Dio degli

(1) Dhorme, *op. cit.*, pag. 289, v. 43 segg.

(2) Dhorme, *op. cit.*, pag. 233, principio della V tavolette.

Il simbolo è duplice. Il diritto di vivere. (fil.) e il diritto di apprendere (stor.) che si ricollega nella colpa della rivel.

oceani, Ea, in Eridu, la celebre e antichissima città della bassa Caldea (1).

In Eridu una palma nigricante inalzasi, nel luogo santo creata,
dall'aspetto smagliante di pietra preziosa, che ombra dà sull'oceano;
là dove Ea passeggia in Eridu piena d'abbondanza,
che è la dimora di lui sulla terra.
La sua dimora è la residenza di Gur;
nell'intimo di splendida casa, ombrosa come impervia foresta,
colà sono Samas e Tammuz.
Alla foce dei due fiumi,
hanno gli Dei.... i Kerubi di Eridu immerso questa palma....
l'hanno posta sulla fronte del malato, ecc.

I parallelismi, per quanto imperfetti, di questo giardino chiuso, a cui guardia stanno due genii divini che hanno l'albero magico in custodia e la cui ombra serve di luogo di passeggio al dio Ea, con il giardino di Dio descritto dalla Bibbia non si possono mettere in dubbio. Anzi il testo babilonese apposta idealizza il giardino e il santuario di Eridu, fino a identificarlo con la dimora di Ea nei regni dell'oceano e della notte, che è la stessa dimora di Utnapistim e della sua donna, cioè degli umani fruenti la beatitudine degli Dei.

VI.

Il mito di Adapa.

Questi, e simili testi che potremmo riprodurre, mostrano come ovvio fosse tra i Babilonesi il concetto dell'albero sacro degli Dei, che possiede virtù misteriose ed ultra-naturali. Basta osservare in proposito la frequenza con cui i Babilonesi, nelle rappresentazioni sacre murali dei templi e delle reggie, e nelle figure dei sigilli, riproducono il sacro palmizio e il sacro conifero di Dio, in mezzo a due mostri o geni divini, che gli stanno a guardia,

(1) Dhorme, *op. cit.*, pag. 98 seg.

per rimaner persuasi della grande importanza pratica e religiosa che un tal concetto aveva in tutta l'antica Babilonia. Inoltre i Babilonesi riconoscevano esistere nel giardino di Dio la magica erba che fa ringiovanire i vecchi, l'erba della vita che solo gli Dei potevano dar a mangiare agli umani, e di cui si cibavano i re. Ma essi conoscevano più anche l'acqua e la bevanda della vita, il cui parallelismo col fiume del paradiso terrestre non apparirà troppo aperto, ma che aveva tra loro un'importanza di cui troviamo esempio illustre nel cosiddetto mito di Adapa che ci conviene esaminare.

I documenti babilonesi non recano traccia di racconti analoghi a quello biblico dei due progenitori, i quali mangiano con tanto tristi cónseguenze il frutto vietato dell'albero in mezzo al giardino, a instigazione del serpente. La famosa gemma babilonese di un uomo e una donna, esseri ultra-umani, assisi intorno all' albero sacro, in atto di coglierne il frutto, è a quest'uopo incerta troppo sì da poterne trarre alcuna conclusione (1). Benchè il Jeremias garantisca che il segno a destra della gemma rappresenta in realtà non una fissura o un ornamento qualsiasi, ma la figura di un serpente prolungato a volute presso il dorso della donna, nondimeno anch'egli ammette che convenga riserbare ogni giudizio sul preciso significato della gemma. Checchè sia di ciò, il racconto della Bibbia — stando alle semplici apparenze — non può a meno, in chi conosca la letteratura babilonese, di richiamare a mente le vicende toccate a Adapa nel poema che reca il suo nome (2).

Adapa il « duce dell' umanità, » il « germoglio dell' umanità, » l' Uomo per eccellenza, come è designato dal testo babilonese, dimora in Eridu nel giardino di Ea, il Dio dell' Oceano e del mondo ultravisibile, che abbiamo già descritto. Ea lo detiene in sua compagnia, perchè lo ha creato per sè; come abbia fatto a

(1) Cfr. A. Jeremias, *Das alte Test.* etc. cit. pag. 203. L'uomo vi è provvisto di *corna*, emblema, fra i babilonesi, della Divinità.

(2) Riportato per intero nel volume del P. Dhorme, pag. 148-161. È noto che le tavolette di questo mito furono trovate nell'archivio di El-Amarna — come saggio di scrittura babilonese, da servire come esercizio di lettura — di provenienza palestinese (sec. XIV circa av. Cr.).

crearlo, non ce lo dice il testo esplicitamente, ma si può ricavare da altre espressioni parallele, e del poema sacro di Ea e Atrahasis, dove per ordine di Ea la dea Mami traccia le fattezze degli umani, e con sette e sette pezzi di fango da lei tagliati fa lavorare alle sue operaie le figure di sette uomini e sette donne, che essa finisce di creare e fa « a sua immagine »(1); oppure dal testo del poema di Gilgamesc, dove la dea Aruru, che ha speciale importanza cosmogonica nella formazione del genere umano, crea l'eroe Eabani (2):

> Gli Dei del cielo signori di Erech....
> a Aruru la grande gridarono: Aruru, tu hai formato Gilgames!
> Ora, tu fa' l'immagine sua....
> Aruru, poi ch'ebbe ciò inteso, un'immagine d'Anu
> [formò secondo il suo cuore,
> Aruru lavò le sue mani, fece in pezzi del fango,
> [gettò via per la campagna,
> formò Eabani l'eroe....

Ea ha fatto del suo servo Adapa un essere pieno di intelligenza e bellezza, ma non gli ha voluto dare il privilegio d'essere immortale. Adapa, intanto, in maniera analoga a Adamo e a Humbaba, coltiva e custodisce il giardino e provvede ai servigi ordinari della vita e della mensa di Ea nel santuario di Eridu. Un giorno, mentre Adapa fa vela sul mare, il Vento meridionale gli capovolge la barca, e momentaneamente lo sommerge. Adapa irato afferra il Vento meridionale e gli tarpa le ali, talché più non si muove per sette giorni. Anu, perciò, il Dio del cielo, fa chiamare Adapa in sua presenza, ad esser punito. Ea, però, innanzi ch'ei parta, lo esorta a propiziarsi Tammuz e Giszida, i due esseri divini che stanno a guardia all'ingresso della reggia di Anu; poi gli ordina di non mangiare né bere ciò che Anu gli farà porre innanzi, perché sono alimento e bevanda di morte ciò che gli sarà

(1) Cfr. Dhorme, *op. cit.*, pag. 139, v. 13.
(2) Dhorme, *op. cit.*, pag. 187, v. 19, 30-35.

offerto. Adapa si presenta alle porte della reggia del cielo, ove Anu lo attende (1).

> . . . . . . Presso di lui Tammuz
> e Giszida stanno, buona parola ad Anu
> portano, e il suo cuore si calma, n'è preso:
> « Perché Ea a un uomo impuro le cose celesti
> e terrestri ha disvelato, e un cuore
> magnanimo gli ha fatto, e un nome ha posto?
> Noi, che cosa gli faremo? Cibo di vita
> porgetegli, e ch'ei mangi. » Cibo di vita
> gli porsero, e non mangiò; acqua di vita
> gli porsero, e non bevve; una vesta
> gli porsero, la indossò; unguento
> gli porsero, e si unse con quello.
> Lo guardò Anu, e maravigliossi di lui:
> « Suvvia, Adapa, perché non hai mangiato né bevuto?
> Tu non vivrai.... » — « Ea, mio signore,
> dissemi: tu non mangerai, non berrai. »
> « Portatelo via, conducetelo alla sua terra! »

Adapa, dunque, il duce e il germoglio del genere umano, è in parte aiutato, in parte ingannato da Ea, che non vuole il suo servo acquisti troppa autorità e l'immortalità, né vuole perderlo. Certamente, non bisogna esagerare le relazioni che tra questo racconto babilonese e quello biblico possono intercedere, essendo l'uno e l'altro svolti secondo un procedimento del tutto diverso; ma neanco si può disconoscere che un fondo comune, più o meno ricco di particolari applicazioni, sta per fondamento ai concetti rappresentativi dell'uno e dell'altro racconto.

Se si volesse scendere a qualche particolare, nel parallelo esame delle due narrazioni, la biblica e la babilonese, occorrerebbe riconoscere, che mentre da un lato Jahvé farebbe la parte di Ea, come creatore, e di Anu, come eventuale datore di immortalità — se l'uomo non avesse trasgredito il suo comando — invece dal lato babilonese Ea farebbe, quanto al dar la vita e la

(1) Dhorme, *op. cit.*, pag. 155 seg., v. 18-34.

scienza all'uomo, la parte di Jahvé, e come ingannatore per togliergli il diritto dell'immortalità, farebbe la parte del serpente. Tuttavia il serpente del terzo capitolo della Genesi non è affatto una creazione propria, esclusiva del racconto biblico. Il concetto del principio del male e del dolore, rappresentato in figura di un mostruoso rettile, che sta in agguato contro la Divinità e contro il benessere di tutte le opere create del cosmo visibile, ma più ancora contro il genere umano, è ovvio e fondamentale nella religione babilonese. Rammentiamo nel già citato poema della creazione la lotta di Marduk contro Tiamat e gli altri poteri delle tenebre, in forma di draghi e simili mostruosi rettili guizzanti; indugiarci nelle multiformi espressioni plastiche e letterarie che il drago, il rettile mostruoso, il principio del male, insomma, assume nel mondo ideale babilonese, ci pare del resto superfluo.

VII.

Il paradiso e le sue tradizioni fra i popoli.

Ma dove il serpente, come principio del male, si trova compiere l'ufficio di seduttore e ingannatore del primitivo genere umano, si è nelle molteplici tradizioni religiose dell'antica Persia, che più o meno davvicino rammentano queste pagine della Bibbia (1). Alludiamo all'eroe Yima, re dell'età dell'oro, cioè della felicità e della vita perpetua, che vive entro un giardino bellissimo sulla montagna Hukairya, donde scorre al piano l'acqua della vita che fa immortali e perenni i germogli e gli animali e gli umani, e dove fra alberi, i cui frutti hanno ogni sorta di virtù magica, riscontrasi pure l'albero della vita. Questa scena di felicità è interrotta e guastata per opera di Ahriman, il drago infernale, il

(1) Cfr. il commento del GUNKEL, pag. 32-34. Cfr. CHANTEPIE, *Histoire des Religions* (Paris, 1904), pag. 447 seg. 459. Nota pure a pag. 449 il mito della lotta del buon Dio *Atar* contro *Aghi Dahâka* il dragone.

Maligno, ch'è nemico sempiterno di Ahura, creator d'ogni bene. Questo regno dei beati chiamasi appunto in lingua zenda, in cui le tradizioni ci pervennero, *Paridèza,* fortunata parola che dal persiano, attraverso le lingue semitiche e classiche, vive immortale come il *Paradiso* perduto e agognato perennemente dall'uomo. Yima, tentato da Ahriman, pecca di superbia e menzogna, e perde il suo regno; Ahura, però, si ripromette di riabilitarlo e redimerlo, come vuole la teologia dell'Avesta. Analogamente un'altra tradizione iranica narra dei progenitori Mesia e Mesiane, che prima vivono solo di frutti con regime vegetariano (1), e sono puri d'ogni macchia, ma poi, tentati da Ahriman, rinnegano il Dio del bene Ahura, si macchiano d'iniquità, tagliano gli alberi, uccidono gli animali e producono ogni sorta di dolore sulla terra.

Lungo sarebbe il riandare le sparse tracce di parallelismi che le tradizioni religiose dei popoli civili antichi presentano o presentar potrebbero con il racconto della Bibbia; come fra gli Egiziani Amon-Ra, che vince il maligno serpente Apofi, e crea gli uomini e gli animali e l'albero della vita, o il dio Khnum di Eliopoli, che le pareti del tempio di Luxor ci rappresentano in atto di creare la prima coppia umana formandoli di argilla, alla maniera stessa del vasaio che forma i suoi oggetti e i suoi vasi (2); o le tradizioni, che i Greci e i Romani presero dai Fenici e dagli Asiatici, della primitiva età d'oro del genere umano, e degli orti delle Esperidi dai pomi d'oro destinati agli Dei e guardati da un drago dalle cento teste (3). La discussione comparata dei concetti religiosi dell'antico Oriente, in relazione a quelli della Bibbia circa il primitivo stato e le vicende del genere umano, ormai ci dà sufficiente argomento a concludere, non certo che gli uni e gli altri documenti siano indifferentemente da mettersi nella stessa

(1) Cfr. Genesi 1, 29; 2, 16; 9, 3 e le note relative del nostro commento.

(2) A. Jeremias, *op. cit.*, pag. 145 e 146 con la relativa incisione.

(3) Cfr. Chantepie, *Histoire des Religions*, pag. 514, 537. Un'attenta lettura di questo volume farà rilevare i frequenti parallelismi cosmogonici delle antiche religioni con la Bibbia.

linea estimativa del loro valore religioso, ma che in ogni modo gli uni e gli altri abbiano tra loro più o meno aperte o arcane relazioni, che vano sarebbe ed inutile il persistere oggi a voler ignorare o disconoscere. Quando in tempi ancora recenti non si aveva della storia, nè dell'antropologia, che la vecchia e meschina concezione, la quale contentavasi di assumere, come sua propria scientificamente, l'apparente cronologia della Bibbia; per ispiegare il fatto delle relazioni intercedenti fra il racconto biblico e le tradizioni religiose dei Persiani, dei Babilonesi, degli Egiziani, dei Fenici, dei Greci, dei Romani, dei Barbari, dicevasi o essere le tradizioni extra-bibliche tutte derivazioni e deviazioni dell'unica vera e storicamente genuina tradizione della Bibbia, ovvero essere non altro che un'eco affievolita e corrotta di un fatto storico, il cui svolgimento circostanziato era solo nella Bibbia riferito con scrupolosa esattezza per rivelazione divina. Oggidì nè l'una nè l'altra di cosiffatte ipotesi è più sostenibile: anzi, diciamo il vero, neanco ci dà l'animo di farci a confutarle, tanto sono contrarie alle più elementari e sicure conclusioni delle scienze archeologiche, geologiche, antropologiche. No; l'unica ipotesi plausibile, anzi la sola vera che oggi possa enunziarsi a dare sufficiente ragione degl'intimi rapporti di continuità e di origine, correnti e inerenti fra così svariate tradizioni sull'età prima del genere umano, si è quella di ammettere che siano non già derivate tutte da una di esse, non già eco tutte quante di un fatto storico successo venti o trenta mil'anni fa; ma sibbene l'espressione di uno stesso iniziale concetto cosmogonico e cosmologico, diffuso per via di un'antichissima scienza religiosa in tutto il mondo allora civile, particolarmente nell'antico Oriente, e passata per centinaia e migliaia d'anni attraverso lo spirito e il pensiero e la parola dei singoli popoli, ricevendo l'impronta peculiare qua dei Babilonesi, là dei Persiani, qua dei Fenici, là degli Egiziani, altrove dei Greci, dei Cananei, dei Siri, degli Ebrei. Noi non abbiamo qui da ricercare e determinare qual fosse questo unico iniziale concetto cosmogonico e cosmologico, onde originarono queste non solo, ma tutte le altre tradizioni scientifico-religiose

dell' antichissima civiltà orientale; e com' esso realmente possa delimitarsi entro le conoscenze sistematiche, astrologiche ed astronomiche, dai popoli pre-semitici scoperte in Caldea. Bensì tale verifica e tale conclusione, essendo sufficiente a illuminarci sull'origine e formazione del racconto genesiaco del paradiso terrestre, ci reputiamo sodisfatti di tornare a riprendere in esame, da questo punto di vista, il testo biblico in questione.

VIII.

Sparse tradizioni bibliche del Paradiso.

Prima di farlo, dal vasto campo della Bibbia raccoglieremo quelle reminiscenze che incontrar vi si possono di un tenore affatto analogo ai due capitoli della Genesi, senza che tuttavia debbano dirsi citazioni o allusioni derivate da essa. Abbiamo osservato, discutendo il primo capitolo, come le tradizioni correnti fra il popolo d'Israele, circa la rappresentazione concettuale della cosmogonia, non fossero limitate alla Genesi, ma si trovassero anche parzialmente nei Profeti e nei Salmi, talchè anzi la loro complessiva nozione ci ha dato modo a valutare il senso e la portata del concetto cosmogonico, voluto di proposito esprimere nel capitolo primo. Un simile prezioso servigio ci potrebbero rendere, bene esaminate, le reminiscenze bibliche del paradiso terrestre e del primitivo stato del genere umano, indipendenti dal testo genesiaco.

Talune, anzi molte di esse concernono la descrizione stessa del giardino di Dio in Eden. Esso ci viene presentato qua e là, per allusione e di sfuggita, come un luogo amenissimo, pieno di delizie e di gioia, elevato ben lungi oltre la terra, fin sul monte di Dio nel cielo ove dimora la Divinità, nell' estremo e più alto settentrione, là dove il cielo culmina immobile. Dalla elevata campagna, folta di erbe e di fiori in perpetua primavera, scorrono i fiumi della vita nutrienti le foreste ove crescono sublimi gli alberi d'immortalità, le cui foglie non cadono, i cui frutti mai non

fanno difetto, e danno la perenne giovinezza e guariscono tutti i dolori (1). Basta conoscere lo spirito della letteratura ebraica, estremamente pragmatistico, per affermare che noi non abbiamo qui eventuali amplificazioni retoriche, ma vere reminiscenze e allusioni a tutto un ciclo vasto e particolareggiato di tradizioni popolari, concernenti l'origine e la forma del paradiso terrestre, di cui nel testo genesiaco non troviamo che un semplice accenno timido e sommario.

Di piú, altre allusioni si trovan nella Bibbia relative allo stato primitivo del genere umano. Odasi per esempio come Job, per il suo vantato senno, sia ripreso ironicamente da Eliphaz il Temanita, che si affretta a riconoscere in lui un uomo come gli altri e della stessa intelligenza degli altri, quindi dagli altri giudicabile e confutabile (2):

> Forse che primo Uomo fosti tu generato,
> e innanzi le colline, partorito?
> Sei forse stato nel consesso di Dio ad ascoltare,
> ed hai così assorbito per te la sapienza?

Questo rimprovero di Eliphaz non otterrebbe pieno significato, se non supponesse la tradizione popolare, cui allude, che il primo uomo fosse da Dio formato nel suo paradiso, per così dire avanti la creazione del cosmo terrestre, meno importante e soggetto al dominio dell'uomo, e che l'Uomo avesse allora una sapienza soprannaturale, acquistata abitando il cielo insieme con Dio e con i Divini. È noto che non contraddiceva all' idea cosmologica degli antichi Orientali considerare come una plaga del cielo il paradiso terrestre (3). Per altro, il libro di Job non ignora che questo primo

(1) Cfr. Genesi, 13, 10; Ezechiel, 31, 8 (36, 35); Isaia, 51, 3; Joel 2, 3. Cfr. pure Ezechiele 47, 1-12; Joel 4, 18; Zaccar. 14, 8; Apocal. 22, 1 segg.; Isaia 35, 41, 18 seg. 43, 19; 49, 10 seg. e gli altri passi consimili dove si tratteggia la palingenesi cosmogonica dell'èra messianica con gli stessi dat ie le immagini del paradiso primitivo.

(2) Job, XV, 7.

(3) Questo concetto era anzi l'ovvia conclusione dell'altro, che la *terra celeste*, cioè la fascia zodiacale, si trovasse a un'altezza della terra

Uomo peccasse di superbia e perdesse ogni bene; a questo io credo alluda Sofar quando, contro le negazioni della Provvidenza formulate da Job, esclama indignato (1):

> E questo non sai tu fin dall'antichità,
> da che l'Uomo fu posto su la terra?
> Che il goder dei malvagi poco dura,
> e la gioia dell'empio, un'istante?
> Se sale fin al cielo il suo orgoglio,
> e il capo suo arriva nelle nubi, ecc.

Ma un'allusione anche più chiara e esplicita si trova nei Profeti. Ascoltiamo a questo proposito come in Isaia, per esempio, un profeta antico tratteggi la figura del re di Babilonia nella sua rovina dal trono, per volere di Dio e in gastigo de' suoi peccati contro Jahvé e il popolo d'Israele (2):

> Ahi! come sei caduto dal cielo,
> o Lucifero, figlio d'Aurora?
> come fosti abbattuto giù a terra,
> domatore di genti!
> E pur tu dicevi in cuor tuo:
> « Nel cielo io voglio salire:
> di sopra alle stelle di Dio
> esaltare il mio trono.
> Io siederò nella montagna sacra
> nell'ultimo Borea;
> salirò nelle altezze delle nubi,
> simigliante all'Altissimo. »

Le espressioni senza dubbio sono assunte, come motivi d'ordine letterario di grande effetto poetico presso i contemporanei, dalle tradizioni popolari sul grande peccato del primo Uomo, accolto in compagnia con Dio sulla Montagna sacra della reggia e

---

nostra, cui pervenivano con le cime loro le più alte montagne. Cfr. *passim* gli studi del Winckler e dell'Jensen sulla cosmografia babilonese.

(1) Job, XX, 4.

(2) Isaia, XIV, 12-14.

del giardino di lui, e che della concessa intimità col creatore si prevale a nutrire perversi pensieri di farsi a Dio simile e da lui indipendente come per detronizzarlo. Se un tal significato primitivo delle espressioni assunte dal profeta sembrasse incerto, ogni dubbio svanirà paragonando i versi citati con una pagina d'Ezechiele che parla del superbo re di Tiro, rovesciato dal trono donde sfidava tutte le potenze della terra e del cielo, in consimili termini. Anche Ezechiele, nel suo funebre canto sulla rovina del gran re, per dare idea della sua primiera gloria, della gravezza del suo peccato, della sua presente miseria, impersona per così dire la figura del re di Tiro nel colorito delle tradizioni relative alla sorte del primo Uomo, frammiste ad espressioni che naturalmente convengono esclusivamente al re solo. Non starò a citare la prima parte del canto, che è un perfetto parallelo ai noti versi d'Isaia, e mostra qual ricchezza di variazioni letterarie avesse in Israele questo nucleo di tradizioni sacre, di cui ci è pervenuto così povero il testo della Genesi; ma il lettore ci vorrà consentire di mettergli davanti alcuni versi della seconda parte (1):

O tu capolavoro di perfetta bellezza,
in Eden, giardino di Dio, fosti tu,
d'ogni pietra preziosa era la tua dimora:
granato (ebr. *'ôdêm*), topazio, diamante,
crisolito, onice, iaspide,
zaffiro, rubino, smeraldo,
e in oro lavorati i tuoi....
costituiti il dì che fosti creato.
Tu, Kerub sacro e dilatato,
fosti nella santa Montagna di Dio,
e fra pietre fulguranti procedevi!

(1) Ezechiele, XXVIII, 12-17. Come suole avvenire nella riproduzione di tradizioni molto antiche della Bibbia, il testo è difficile e oscuro, e talvolta irrimediabilmente guasto. Esaminando un po' da presso la composizione di Ezechiele si distinguono benissimo le inserzioni proprie del profeta per accomodare il vecchio testo poetico al re di Tiro.

Puro fosti nelle tue vie,
dal giorno che eri creato,
sinchè fu ritrovata in te iniquità....
Allor ti sconsacrai dal monte di Dio,
e ti mandai, dilatato Kerub, in perdizione,
via di tra le fulguranti pietre !

E impossibile ammettere che Ezechiele creasse di suo queste immagini sul re di Tiro. Sì come il profeta suole altre volte usufruire le vecchie tradizioni popolari, e applicarle al caso suo come motivo di estetica letteraria; così fa d' uopo concedere che qui abbia semplicemente applicate al caduto re di Tiro le espressioni dei sacri poemi che in Israele cantavano la gloria e la caduta dell'Uomo nel *giardino di Eden.* Sui parallelismi, che la descrizione di questo giardino offre con quella del poema babilonese di Gilgames già citato, stimiamo inutile d'insistere. La ragion d'essere di ciò, essendo innegabile, verrà prossimamente spiegata. Intanto ci basti aver motivo di confermare il già detto, che cioè fra gli antichi Ebrei correva ed era noto un materiale poetico assai più vasto e complesso, circa l'origine dell'Uomo e la sua prima condizione e la sorte, di quel poco che a noi sia pervenuto nella Genesi.

IX.

Origine storica del racconto della Genesi.

Abbiamo reputato necessario premettere questa larga ricerca sulle tradizioni orientali del primitivo stato del genere umano, parallele, fuori e dentro la Bibbia, a quelle registrate nei capitoli 2 e 3 della Genesi. Abbiamo così acquistato molto maggior ampiezza di vedute e sicurezza di criteri, per giudicare il carattere proprio di un così discusso e malinteso racconto biblico. Che se ora ci facciamo a esaminarlo più da presso, dobbiamo innanzi tutto riconoscere che per quanto pervenutoci in una forma intrinsecamente ebraica, nondimeno esso tradisce un lavoro di adattamento

al genio del popolo d'Israele, di concetti e tradizioni originariamente separate e diverse dalla vita intellettuale e sociale degli antichi Ebrei. Avemmo già occasione di rilevare il carattere ebraico della narrazione biblica, reso manifesto dal modo con cui vi è formato il nome primitivo delle cose; all'etimologia tutta ebraica del nome *donna*, potremmo aggiungere i nomi dei fiumi *Phison* e *Gichon*, che abbiamo osservato nel commento aver carattere grammaticale in tutto ebraico. Ma accanto a queste e simili prove di un concetto esclusivamente ebraico della narrazione, si riscontrano tracce non dubbie di una precedente formazione e redazione del racconto in altra lingua, e secondo altro spirito che quello degli antichi Ebrei. Lo abbiamo linguisticamente notato, a proposito del nome proprio di Eva, la cui formazione e fissazione nominale tradisce una origine pre-ebraica od extra-ebraica del racconto di cui fa parte; ciò potrebbe ripetersi, come osserva il P. Lagrange, anche a proposito del nome del primo uomo Adamo, forse di origine babilonese, e senza dubbio preebraico esso pure.

Ma ci sono altri caratteri più intimi e più decisivi per la nostra conclusione. Fa d'uopo innanzi tutto concedere che la tradizione del nostro racconto in seno al popolo d'Israele era oltremodo antica. Se dovessimo accogliere senz'altro l'ingegnosa osservazione del Gressmann (1), che la espressione determinativa del Tigri *ad oriente di Assur* riferiscasi alla vecchia Ninive sulla sinistra del Tigri, e non alla nuova fondata da Salmanassar sulla destra, verso il 1300 av. Cr., si potrebbe riconoscere — scartata naturalmente l'idea di un presunto errore geografico dello scrittore biblico — che il contesto e la vicina tradizione genesiaca fosse emigrata dalla Mesopotamia e fissatasi fra gli Ebrei, o per lo meno in Siria e in Palestina, verso il secolo XIV innanzi l'era cristiana. Ma qualunque sia il valore dato a questa discussa frase della Genesi, in ogni modo bisogna ammettere col Gressmann e

(1) Cfr. HUGO GRESSMANN, *Mythische Reste in der Paradieseserzählung* (*Archiv. für Religionswissenschaft*, 1907, vol. X, pag. 335-367. La congettura trovasi a pag. 347.

col Gunkel (1), che questa ed altre simili tradizioni della Genesi si introdussero e fissarono in Siria e in Palestina, quindi più o meno fra le nascenti tribù ebraiche, innanzi, talvolta molto innanzi, l'età o il secolo che dicesi mosaico, cioè il XIII o XIV av. Cr., epoca dei famosi documenti assiri scoperti a El Amarna in Egitto. Questa conclusione della nuova e più illuminata critica della Bibbia è confermata, quanto al nostro racconto per esempio, dal chiarissimo accenno al giure del matriarcato (2), il quale ci dimostra come il racconto genesiaco non sia di origine propriamente ebraica e relativamente recente, ma provenga, già fissato nelle sue linee principali e decisive, da un'epoca assai più lontana, quando in Oriente o per lo meno in Palestina e in Siria era in vigore il matriarcato, e su quel concetto giuridico formavansi le espressioni della vita intellettuale e sociale.

Ma questa presunzione dell'antichità e dell'origine extra-ebraica del nostro racconto viene definitivamente stabilita e confermata dal punto di vista particolare in cui si considera quivi la vita umana e il suo valore sociale. È evidente, infatti, che il testo rappresenta da un lato la vita della donna come di abitatrice della tenda o della casa, che si occupa di faccende domestiche e di procreare e educare i figliuoli, e dall'altro la vita dell'uomo, dal punto di vista essenziale e quasi direbbesi esclusivo dell'agricoltore. Per il nostro racconto, se Donna è sinonimo di genitrice, così Uomo è sinonimo di agricoltore, quasi non fosse concepibile altro stato di vita per esso, ugualmente felice o disgraziato, che quello dell'agricoltura. Ciò mostra abbastanza, che il racconto genesiaco ebbe la sua origine letteraria presso un popolo già abituato alla vita sedentaria ed agricola, talmente da reputarla con-

(1) Contro la teoria dello Stade e in genere della cosiddetta scuola del Wellhausen, che vorrebbero scendere fino al secolo VIII innanzi Cristo, per trovare la prima immigrazione delle tradizioni babilonesi fra gli Ebrei.

(2) Che si può ammettere fosse in vigore in Palestina, o nelle regioni arabo-sire finitime, nell'età cosiddetta neolitica, nel terzo millennio avanti Cristo. Cfr. cap. 2, 24.

dizione ovvia e naturale del genere umano. Se questo popolo fosse stato l'ebraico, il racconto non potrebbe essere nato che, per lo meno, dopo la istituzione del regno davidico, non mai nell'epoca anteriore dei Giudici, quando la vita agricola degli Ebrei era ancora a' suoi principi, e men che mai nell'età mosaica o premosaica, allora che gli Ebrei, conducendo vita nomade e pastorizia non avrebbero mai potuto così esclusivamente figurarsi come agricola la naturale condizione della vita umana. Ma tale ipotesi di una tarda origine del nostro racconto contradirebbe ai suoi caratteri di alta antichità, e sarebbe del resto affatto inutile, potendo noi riconoscere in esso le tracce ancora visibili di una origine sua da popoli diversi dall'ebraico, in tempi che il popolo d'Israele era tuttora nomade e pastorizio, mentre quelli già erano assuefatti a stato agricolo.

Quali fossero quei popoli, è facile presumere, od anzi stabilire. Sono le genti che nell'epoca biblicamente detta mosaica e premosaica abitavano la Siria, la Palestina e le regioni finitime, e che rappresentavano una civiltà propria, che ai nostri ultimi tempi, dal popolo più noto, ha preso il nome di cananea (1). Non si può disconoscere quanto la civiltà cananea dovesse, per la intrinseca sua formazione, alla cultura e civiltà babilonese; ma in realtà essa ebbe anche un locale svolgimento, separato dall'altra, ed appartennero amendue alla più vasta civiltà degli antichi popoli orientali. Del resto poi questa civiltà, detta pure semitica, non fu propria ed esclusiva dei reputati discendenti di Sem, ma diffusa, come abbiamo accennato, in tutto l'Oriente: presso ogni popolo, che di essa fece parte e da essa ebbe luce di vita e le dette gloria tra i posteri, essa ebbe particolari espressioni civili e religiose. Ora le tradizioni bibliche del paradiso terrestre, pur conservando le tracce di caratteri comuni con i più diversi popoli dell'antico Oriente, lo abbiamo già veduto, tuttavia formaronsi nelle loro figurazioni pla-

(1) Alludiamo specialmente al già citato magnifico volume del P. Ugo Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris, 1907), riccamente illustrato, e di grandissimo valore critico e storico.

stiche, per dir così, tra i popoli della civiltà cananea, nel secondo millennio avanti Cristo, da' quali il popolo d'Israele le prese, e le trasformò imprimendovi il sigillo del proprio genio religioso.

E con ciò, non pretendiamo naturalmente sostenere che fra le tradizioni cananee e quelle ebraiche della Bibbia non siavi differenza, o soltanto accidentale e trascurabile. No; per parte degli Ebrei, o meglio, degli scrittori biblici, le tradizioni religiose dei popoli finitimi tra cui vivevano e da cui appresero la civiltà, non venivano assunte senza pertanto assoggettarle ad una trasformazione ed elevazione. Di qual carattere, nel nostro caso, fosse questa esaltazione biblica delle tradizioni religiose preebraiche ed extraebraiche, possiamo farci un'abbastanza chiara idea, riandando col pensiero la precedente discussione sulla cosmogonia del capitolo primo. Abbiamo dimostrato a esuberanza, che il concetto della creazione del mondo era puro nell'ambito del pensiero biblico; ma abbiamo dovuto riconoscere che, per esprimerlo secondo le esigenze del loro tempo, gli antichi Ebrei e la Bibbia medesima non disdegnarono, guidati da divina inspirazione, di farlo con rappresentazioni concettuali e linguistiche simili a quelle dei popoli fra cui vivevano, e che avevano delle origini del mondo un' idea di gran lunga più imperfetta od errata. Le relazioni disaminate già fra la Bibbia e il poema babilonese della creazione sono là per istabilirlo. Ma in pari tempo si è potuto verificare come, accolte fra gli Ebrei ed inserite nella Bibbia, le tradizioni babilonesi subissero una trasformazione. Tra i Babilonesi erano infatti l'espressione grossolana di un'idea politeistica più o meno e mitologica; nella Bibbia si spogliavano di ogni equivoco simile e d'ogni erroneo valore, per assumere il carattere monoteistico e contribuire, col loro colorito popolare, all'affermazione dell'unica verità religiosa. Là si aveva il mito, qui s'ebbe il dogma.

Non c'è differenza sostanziale tra mito e dogma.

X.

Che cosa veramente è il mito.

Siamo franchi, siamo sinceri. Origine ed espressione parallela a quella del primo capitolo hanno avuto anche gli altri due seguenti. Qui, come là, dietro il dogma sta il mito, prima della verità, l' errore, e la idea religiosa è rivestita con i vivi colori innocenti che prima aveva l' errore creato per sé. Tal conclusione non ha da spaventarci ora, come non ci ha impedito di conoscere l'alto valore del precedente capitolo. Anzi conviene proceder oltre nella nostra discussione, e andare sino in fondo alla questione che s' ha tra mano, per riuscire a vederne spicciare più viva e più alta l'onda luminosa del vero. Già innanzi tutto, facciamo un' osservazione preliminare. Fa enorme paura a taluni la parola: *mito*. Si direbbe, che al sentirla ne siano così sbigottiti dal non voler più oltre neanco discutere, ove per avventura sia detta e posta a lato dell' altra che è: *dogma*. Ma esaminiamo sinceramente il caso relativo alle questioni dei nostri primi capitoli. Sappiamo bene, che dicendo *mito* e mitologia si fa tosto pensare a una stranissima congerie di avventure, di errori, di delitti, di mostruose metamorfosi contro natura, che nei poeti classici occorrono circa l'origine e la vita dei loro Dei e Semidei. Nulla ci ripugna di più, che identificare o avvicinare comechessia tutte quelle aberrazioni del paganesimo e della credula superstizione popolare alle eterne ed ammirabili, per quanto misteriose, verità del cristianesimo. A noi tutti, educati alla scuola dei classici, la parola *mito* risveglia subito, anche senza volerlo, il racconto delle più basse turpitudini del politeismo.

Tuttavia bisogna pur riflettere che il mito greco romano è soltanto una particolare espressione del mito in genere, e che a noi conviene spogliarci d'ogni puerile pregiudizio, quando si vuol discutere del mito in genere e in particolare di questo o quel mito egiziano, puta caso, babilonese o cananeo.

Che cosa è il mito, in sostanza, nel caso nostro? Esso è l'espressione essoterica, estrinseca cioè, popolare, a tutti accessibile, da tutti comprensibile in modo imperfetto e sia pure iniziale, di un'idea religiosa, più specialmente di un concetto scientifico o filosofico, intorno all'origine e all'essenza e alla vita dell'universo e delle cose tutte. Quest'idea religiosa, questo concetto filosofico o scientifico del mondo, gli antichi sacerdoti in età di così esigua cultura, meritamente dal loro punto di vista, per quanto errato, ritenevanlo di natura non accessibile al popolo, e quindi ne facevano un che di interiore alla vita dei loro templi, di esoterico cioè, di misterioso, e lo esponevano ai fedeli per via di pittoresche metafore, a guisa di *parabole*, nel senso etimologico di questa espressione, quali sono i miti religiosi dei poemi pervenuti fino a noi. Ogni celebre tempio, nell'antico Oriente, aveva le sue proprie speculazioni scientifiche e filosofico-religiose ed i suoi propri miti, come vedemmo quello di Eridu, poche pagine addietro. Sarebbe stato mai possibile, infatti, che quelle insigni intelligenze caldee, quei sacerdoti di genio che, migliaia d'anni avanti l'era volgare, contemplarono il cielo, fondarono l'astronomia, crearono la storia, ci trasmisero il calendario; è possibile che così alte menti scrutatrici del vero, credessero avvenuta realmente la creazione del mondo fuor da una lotta fra Marduk e un Drago di nome Tihamat e altri draghi simili ad esso, i cui cadaveri servirono a Marduk per comporre la materia solida del cielo e della terra? Ma no; queste espressioni mitiche non erano che il rivestimento poetico e popolare di un concetto filosofico dualistico e semipanteistico, quale senza miti e senza veli lo troviamo espresso poi dai filosofi greci, debitori anche in ciò della immortale Babilonia. Il mito, quindi, non è cosa cattiva e riprovevole di sua propria natura; ma trae la sua reità e colpevolezza, come le passioni umane, dall'obietto per cui è formato e cui tende, dal concetto filosofico errato, dall'idea religiosa falsa, ch'è destinato eventualmente ad esprimere. Ammettiamo, sì, che i miti in genere siano espressione di errori, perché servirono e han servito di gran lunga ad esprimere concetti superstiziosi, politeistici, panteistici, dualistici. Ma

non si può negare, in pari tempo, esservi stati anche dei miti di carattere nobile ed elevato, perchè inspirati a un concetto religioso più puro, che d'ordinario fra i pagani. Certi miti solari del monoteismo egiziano di Amenofi IV — che è l'epoca mosaica, — o del culto mitriaco in Persia, nella prima era cristiana, sono di tanto più serii ed elevati degli altri! Del resto, basta conoscere le preghiere e gl'inni religiosi alla Divinità, informati ai concetti filosofici e teologici da cui traevano i miti stessi la loro popolare espressione, per rimanere persuasi della nobiltà e grandezza morale delle idee religiose che a tutto ciò sottostavano come fondamento e interno motivo di vita (1). Lo stesso potrebbe osservarsi di certi poemi cosmogonici babilonesi, o di taluni inni in onore di Marduk; la forma mitologica che talvolta li riveste ha un carattere così innocuo, dal punto religioso, che a prima vista si potrebbero dire paralleli a certi salmi della Bibbia. I miti avevano il loro lato pericoloso per il popolo e per il senso morale umano, dando origine e incitamento a scendere dalle espressioni del linguaggio in quelle della pratica, dove erano idolatria e deviavano nella superstizione. Perciò, quindi, il puro monoteismo ebraico, il quale bandiva ogni forma anche apparente d'idolatria, sino a proscrivere ogni rappresentazione plastica dell'Invisibile, si capisce che dovesse eliminare dalla sua espressione religiosa ogni elemento mitologico vero e proprio, capace di ridestare le tendenze superstiziose del popolo. Ma, in sostanza, finchè la poesia mitologica riducevasi ad espressioni tangibili, in senso chiaramente metaforico, di entità spirituali religiose, che dovevano per necessità venir apprese secondo le limitate contingenze della mente umana, gli stessi scrittori biblici non repugnavano dal servirsene; prova di fatto ne siano le espressioni già da noi rilevate a proposito della cosmogonia, che ci dispensano dall'addurne molte altre. Insomma, il mito antico è un elemento di scienza religiosa

(1) Leggasi per esempio nel volume di O. Pfleiderer, *Religion und Religionen* (München, 1907), pag. 92 seg. il sublime inno religioso monoteistico del tempo di Amenofi IV. Anche la letteratura babilonese ne ha molti stupendi.

che fra' suoi errori può contenere, in più o meno visibile misura, una parte di verità, nel nucleo spirituale di cui è l'esterno rivestimento; e perciò noi dobbiamo tenerne conto, ed esaminarne eventualmente i dati e la forma.

XI.

Miti che precedettero il racconto della Genesi.

Qual è il mito o il gruppo di miti che può avere storicamente ragione di precedenza, quanto ai capitoli 2 e 3 della Genesi, e ne sono l'apparente parallelo? Non abbiamo conoscenza diretta, e per ora non conosciamo nulla che, fra la letteratura mitologica, possa fare l'ufficio del poema babilonese della creazione rispetto al primo capitolo. Trattandosi, anzi, di un mito particolarmente cananeo, ci è difficile nutrir la speranza di poter, fra le tenui incerte reliquie di quella civiltà locale siro-palestinese fino a noi pervenute, arrivare a scoprirlo giammai. Tuttavia si può intravederne, questo basta al nostro compito dimostrativo, le linee principali.

Era ben naturale, innanzi tutto, che il nostro mito cananeo rappresentasse il caos in modo analogo — dal punto di vista filosofico — al concetto semipanteistico babilonese, ma con una sua propria fisionomia. Abbiamo visto, discutendo i precedenti babilonesi della cosmogonia biblica, che i Caldei si erano formati del caos primitivo un'idea consentanea alla loro esperienza della vita, cioè come un'informe esistenza della terra sommersa dalle acque fluviali e marine, quale ad essi appariva nelle periodiche inondazioni delle pioggie dilaganti durante l'inverno. È ovvio aspettarsi che tra i popoli siro-palestinesi questa figurazione del caos si modificasse in quella di un vasto inculto deserto, qual'è l'apparenza del terreno arabo-siro, prima che lo fecondino in parte le pioggie invernali; le acque, tanto benefiche oggi, dei fiumi correnti per le agricole valli del paese, come l'Oronte o il Giordano, a tempo del caos non dovevano essere che un infecondo al-

lagamento del terreno, prodotto da un qualche enorme erompere fuor dalla terra di una incomposta fiumana.

Come da questa caotica e improduttiva esistenza del mondo facesse Iddio le meraviglie del cosmo visibile, e come alla primiera desolazione succedesse per opera del Creatore la gloria soprannaturale del giardino di Dio, le antiche genti siro-palestinesi facilmente potevano immaginare, avendo innanzi agli occhi o ripensando con desiderio memore alla pianura di Damasco, antichissima e certo preistorica città, che una persistente tradizione orientale fra i cristiani e i musulmani dice essere il loco originale del paradiso terrestre. Damasco e la campagna damascena fu sempre ed è pur oggi per l'uomo siro-palestinese un che di favolosa meraviglia per naturale bellezza e fecondità di terreno.

Percorse ormai le regioni di Palestina e di Siria, dove la terra ha spiccata tendenza al deserto, e non produce di suo che triboli e spine, ingrata rispondendo alle cure faticose del sudante coltivatore, attaccato alla gleba dalle necessità della vita, allorché il viaggiatore dalle deserte gole dell'Antilibano o dalle inculte sabbie della Siria occidentale esce in faccia alla pianura dove sorge Damasco, risente veramente di un'impressione paradisiaca. L'immenso verde piano circolare, esteso fra montagne o dilatate colline di squallida sabbia, solcato per ogni dove da freschi agitati ruscelli che scendono dall'Antilibano, è davvero un giardino foltissimo d'ombre e di esuberante vegetazione, dove alberi fruttiferi ed erbe d'ogni sorta crescono serrati gli uni agli altri e maturano con una volontà così intensa, direbbesi, che a stento si crede un naturale effetto del limo terrestre. Il contrasto, fra il rossastro e nudo paese tutto intorno e la felice campagna verde in mezzo a cui sta Damasco, fa profonda impressione; ben si comprende come l'affaticato agricoltore del paese siro-palestinese, giunto a Damasco, guardi intorno a sé come attonito ed estasiato, e secondo le iperboliche tendenze del suo spirito esclami che il giardino di Damasco non è opera d'uomo, ma piantato da Dio, come la Bibbia dice piantati da Dio i mirabili cedri del Libano.

In questa concezione tutta siro-palestinese del paradiso terre-

stre non è certo da rintracciare il principio dei quattro fiumi celebri, di cui due sono il Tigri e l'Eufrate. I pochi versi che a ciò si riferiscono sono stati inseriti, come notammo, posteriormente nel contesto biblico, e appartengono ad una tradizione diversa, la quale può ben essere di origine babilonese. In ogni modo, però, noi non abbiamo qui un'indicazione geografica o storica materialmente parlando, ma come tutto ciò che è veste materiale del racconto, esso è un motivo ideale di valore morale. Se noi volessimo, infatti, concedere un valore geografico, scientificamente parlando, a queste espressioni, dovremmo ammettere che la Bibbia sia caduta in errore, dicendo provenire da unica sorgente il Tigri e l'Eufrate, con altri due grandi fiumi simili, ciò che sarebbe in tutto falso, perchè mai, dacchè vi è l'uomo sulla terra, nello stato geologico e geografico in cui la vide il genere umano, mai non ebbero il Tigri e l'Eufrate la stessa sorgente ed origine. Del resto, un tale grossolano errore sarebbe inesplicabile, pare a noi, anche dal lato meramente umano; perchè allora che questa tradizione venne accolta nel testo biblico, doveva essere ben nota, nella ovvia cultura dei tempi, la geografia dell'Assiria e le sorgenti diverse dei due grandi fiumi di Mesopotamia. No; i versi biblici relativi ai quattro fiumi non hanno che un valore ideale, che abbiamo di già svolto a sufficienza nel commento, e sono derivati, come il resto, da una precedente figurazione idealistica del paradiso terrestre, dimora a un tempo e di Dio e dell'Uomo, elevato fino alla gloria della sua intimità. Che cosa intendessero di esprimere i Babilonesi, per esempio, localizzando nel loro paradiso terrestre, di natura mitologica, i quattro fiumi nominati, non è ben definito. Siccome per essi il paradiso terrestre era in cima alla grande Montagna di Dio, ch'era nel cielo e faceva parte del cielo e della terra celeste ove Dio stesso abitava, cioè la vasta fascia dello zodiaco in cui muovonsi il sole, la luna e i pianeti; così pare a diversi critici moderni che, denotando la sorgente e i fiumi che hanno origine dal paradiso terrestre, s'intendesse parlare dei fiumi della celeste terra zodiacale e precisamente i quattro bracci, due grandi e due piccoli, che dipartonsi dalla costel-

lazione del Cigno verso il culmine boreale del cielo — nell'idea cosmografica degli antichi — e oltrepassano a più riprese lo zodiaco. Se ci spogliamo per un istante dei nostri concetti astronomici e geografici, ed entriamo nel ciclo di pensiero degli antichi Babilonesi, dobbiamo riconoscere come probabile l'ipotesi; perché gli antichi non erano affatto contrari a considerare la Via Lattea come un gruppo di grandi fiumi celesti, correnti per la terra dello zodiaco, come i pianeti, il sole e la luna (1).

Anzi, non può far meraviglia che in antichissime età i popoli della più bassa Caldea — origine e sede di tanto illustri tradizioni religiose — avessero così vaga e incerta idea della vera costituzione del cielo e della situazione geografica della terra e dei fiumi vastissimi, sulle cui rive essi abitavano, da poter di leggieri affermare, che il Tigri e l'Eufrate fossero la continuazione terrestre di due bracci del fiume celeste della Via Lattea, situata nel culmine dei Cieli ove abita Dio, quale ad essi appariva la notte all'orizzonte. A chi non è noto, che tutta l'antichità greco-romana invano cercò le sorgenti del Nilo, e che il Nilo ovviamente era detto avere nel cielo la origine sua misteriosa? Questa tradizione fu introdotta nella Bibbia, avulsa da ogni significato mitologico, e ridotta nei termini metaforici e idealistici di tutto il contesto.

Non ci occorre esaminare come si raffigurasse il mito caneneo la creazione dell'uomo, degli animali e della donna e la loro situazione nel paradiso terrestre: essi avevano anche in ciò idee analoghe ai Babilonesi e agli Egiziani, e le esprimevano in modo consimile. Del resto, basta osservare, per esempio, in tutta la Palestina, come altrove in Oriente, la enorme produzione dei vasi d'argilla per ogni uso della vita, la infinita quantità di rottami di vasi vecchi e inutili che ricuopre la superficie del paese, e lentamente si disfà per tornare a far parte del terreno da cui è stata presa l'argilla; per rimanere persuasi del come fosse possibile ai Cananei ed agli Ebrei, di figurarsi la creazione dell'Uomo con l'immagine della formazione di un utensile d'argilla, che il padrone

(1) Cfr. anche il GUNKEL, pag. 33.

usa fin ch'è buono, e getta via quando è guasto, che ritorni alla terra dalla quale è stato preso.

La questione principale concerne, a proposito del mito cananeo, la figura del serpente, introdotta nel terzo capitolo. Abbiamo già visto quanto il mito babilonese di Adapa, malgrado gli apparenti parallelismi, sia sostanzialmente diverso, nell' espressione delle idee, dal racconto della Genesi. Una consimile diversità i critici sono inclini ad ammettere, che debbasi notare fra il racconto biblico e il mito cananeo che lo avrebbe preceduto nella letteratura religiosa dei popoli siro-palestinesi. Parrebbe cioè da presumere, che il mito cananeo offrisse l' immagine di uno Dio tiranno, invidioso signore del genere umano, che creò per custodia del giardino, ma interdicendogli l'acquisto della scienza e proibendogli i frutti che nutrivano la sua propria vita divina. Questo tipo di Dio non è troppo dissimile da Ea, creatore di Adapa, che lo inganna perché non acquisti l'immortalità. Il Serpente, invece sarebbe pure un essere divino, introdottosi nel giardino e fattosi amico dell'uomo. Esso poi lo avrebbe aiutato a liberarsi dai tirannici vincoli, in cui tenevalo stretto il Dio creatore, col rivelargli che mangiando il frutto vietato non sarebbe già morto, ma avrebbe acquistato la scienza, cioè la forza di agire da sè, indipendente dal suo Signore e tiranno. In realtà non era ignoto ai popoli antichi il Serpente come Dio totemistico, animalesco cioè, e benefattore del genere umano (1). Però siamo nel campo delle ipotesi, soltanto giustificabili dalle poche tracce rimasteci.

In tal caso, però, si vede subito che il mito cananeo aveva un tutt'altro significato, e un tutt'altro svolgimento da quello che ha il racconto biblico, per quanto potesse finire con la cacciata dell'uomo dal paradiso e la impossibilità di rientrarvi.

Ed è ciò appunto — questa distanza, attraverso consimili apparenze, tra il mito e il dogma — è questo che ci spiega il perché della presenza di tali apparenze nella Bibbia e il perché del di-

(1) Per dimostrarlo, basterebbe richiamar qui la narrazione biblica, relativa al serpente di bronzo, e riunirvi i parallelismi così frequenti nelle rappresentazioni delle antiche idee religiose.

verso contenuto. Se ripugna al lettore di dover così scendere fino ad una comparazione intima, tra un mito idolatrico e un dogma cristiano, noi gli diciamo subito che prima di lui ripugnava a noi medesimi di farlo. Lo abbiamo fatto, perchè mossi dalla profonda persuasione che non si poteva altrimenti risolvere il problema, e che da tale esame lo splendore del vero sarebbe risultato più vivo che mai.

XII.

Come e perché si formò la narrazione della Genesi.

Questo principio, che la Bibbia si servisse di espressioni precedentemente usate nella redazione letteraria dei miti orientali, per rivestirne sin dov'era possibile la verità dogmatica, già sanno i lettori nostri che non è una semplice ipotesi, ma la verificazione di un fatto già osservato discutendo le origini del primo capitolo. Ebbene, ciò che pel primo capitolo è avvenuto quanto al dogma della creazione, si è verificato ugualmente per i due seguenti circa il peccato originale. Abbiamo già mostrato, discutendo i concetti cosmogonici del primo capitolo, come per gli scrittori biblici il servirsi, a colorito puramente letterario, di talune espressioni mitologiche, correnti nella cultura religiosa dei popoli contemporanei, fosse non solo una convenienza, ma il portato di una vera necessità. Noi, agguerriti alla scuola della cultura classica grecoromana, noi abituati a scrutare ed esprimere il dogma con le affilate e maravigliose armi delle lingue indogermaniche nostre, troppo facilmente pensiamo che il dogma debba essere espresso con le sole forme di una discussione filosofica, e per così dire esoterica. Ma tale non correva la bisogna tra i popoli dell'antico Oriente, obbligati a servirsi dei poveri e rozzi linguaggi semitici, del tutto inadatti alla speculazione filosofica puramente idealistica. La mentalità religiosa dei luoghi e dei tempi adattavasi al linguaggio e in pari tempo lo formava, in guisa che il concetto religioso, l'anima dell'idea, venisse alla luce della cultura espresso con un rivestimento plastico, e per così dire corporeo, che era

appunto la forma esteriore detta da noi mitologica. Per più ragioni la Bibbia non poteva sottrarsi a una maniera consimile di esprimere i dogmi. Non solo il bisogno di propagare le verità dogmatiche fra i popoli pagani esigeva di adattarsi ai concetti religiosi e intellettuali di costoro; ma la necessità medesima di propagare il dogma fra gli Ebrei portava ad un uguale risultato. Perchè gli Ebrei, entrati a far parte della cultura cananea preesistente nelle vie della storia e della civiltà, oltrechè per razza e linguaggio, in nulla differivano dai popoli loro maestri.

I concetti religiosi cananei babilonesi egiziani in forma mitologica correvano fra gli Ebrei con grave scandalo del popolo eletto, la Bibbia ci informa, ed era quindi necessario insegnar loro la verità, non in maniera enigmatica quale sarebbe stata la filosofica, ma in modo piano e chiaro per via d' immagini plastiche, qual era il loro ordinario apprendere nella dottrina religiosa.

Che tanto avvenisse circa il dogma del peccato originale, non deve farci meraviglia. Prima di tutto, per la mancanza di qualsiasi mezzo a poter narrare nella loro obiettiva materiale storicità i primi giorni del genere umano. Com'era possibile che per diecine di migliaia d'anni, per così dire, si mantenesse, attraverso la memoria degli uomini — in fra tante e diverse e oscure e intricate vicende umane — intatta la conoscenza storica degli albori dell'umanità, per tutto il tempo che non fuvvi cultura e civiltà propriamente detta, sino all'invenzione della scrittura ed alla fissazione monumentale dei fatti storici, inauguratasi in Caldea e in Egitto solo pochi millenni avanti Cristo? Ciò non sarebbe stato praticamente possibile senza un miracolo permanente di Dio, che nulla ci può far concludere sia realmente accaduto. E per tanto rimane certo che la vita veramente preistorica del genere umano, anteriore alla fondazione della scienza astronomica in Caldea, tutta ci è rimasta e rimarrà, senz'alcun dubbio, perennemente ignota.

Se quel fatto, però, della colpa originale e delle sue conseguenze non era, presso gli antichi popoli che si dettero a fissare per iscritto le loro tradizioni religiose, un fatto capace di venir

registrato con i caratteri storici analoghi agli altri concernenti le ordinarie vicende degli uomini, non era però meno, per la sua natura stessa, un fatto di cui rimaner doveva nella coscienza umana un'eco oscura più o meno, un sentimento, diciamo, non già una memoria. Di questo sentimento ci danno testimonianza, ad esempio, le varie tradizioni religiose extra-ebraiche, a proposito di ciò già sopra accennate. Come, infatti, si potrebbero spiegare altrimenti? Il relegarle tutte fra le pure invenzioni, fra le allegorie di non sappiamo quali sacerdoti intenti a sodisfare, o truffare, la credula superstizione del popolo, non è che un volgare ripiego di chi non avendo la fede religiosa crede e fa gli altri simìli a se stesso. Questa maniera di giudicare le antiche religioni e le loro esigenze è del tutto esagerata e oggi superata; e men che mai l'ammetteremo noi, che abbiamo da tutelare la obiettiva realtà, come fatto di coscienza, del racconto della Bibbia.

XIII.

La coscienza del peccato originale.

Facilmente si dimostra che anche le religioni, più o meno aliene dal cristianesimo e dalla Bibbia, possono contenere in se medesime maggiore o minor parte di verità, a seconda che più o meno avvicinansi al cristianesimo. Più ancora, non è assurdo che tradizioni religiose di popoli non ebraici, e specialmente pre-ebraici, contengano più o meno qualche porzione di verità, che sia rivelazione di Dio alla coscienza umana per la preparazione al cristianesimo: la Bibbia medesima non oscuramente insegna. come vedremo, che la rivelazione religiosa primitiva non fu mai dimenticata in tutto dal genere umano, ma questo ne serbò nella coscienza sempre, attraverso l'esplicarsi della coltura e della civiltà, un almeno oscuro barlume. In ciò abbiamo più di quanto è necessario per ammettere che le tradizioni religiose extraebraiche e pre-ebraiche, circa il peccato originale e il paradiso terrestre, contenessero un oscuro sentimento della coscienza di un fatto che

nell'ambito spirituale della coscienza medesima era rimasto come il senso della oscura presenza di un'entità spirituale vera, per quanto misteriosa.

La teologia cattolica ci spiega, sì, che fra lo stato naturale dell' uomo e il suo stato soprannaturale non esiste alcun necessario legame di congiunzione, e quindi l'uomo, nell'ambito della sua naturale coscienza, in quanto tale, non potrebbe aver sentimento di un fatto puramente soprannaturale, come quello dello stato d'innocenza originale. Ma nella pratica realtà delle cose i teologi stessi concedono, che lo stato puramente naturale dell'uomo è, nella attuale provvidenza di Dio, un'astrazione metafisica; e che nel fatto l'uomo, decaduto dallo stato d'innocenza e di grazia soprannaturale, per la stessa divina e soprannaturale grazia della redenzione, data a tutti gli uomini di buona volontà, interrogando la coscienza sente le esigenze del suo soprannaturale destino, anche se non ha coscienza della soprannaturalità di quello. E perciò, qual meraviglia che l'uomo, più o meno lungi dal cristianesimo prima e dopo l'avvento di Cristo, interrogando se stesso, ne' più oscuri meandri della coscienza religiosa, abbia trovato un sentimento, un oscuro barlume del primitivo stato d'innocenza e della colpa originale? Qual meraviglia, che il contadino siro-palestinese, nello spazio e nel tempo della civiltà cananea, dalle dure pene della sua vita di agricoltore, e dalle sofferenze della donna amata, considerando il nulla e la vanità delle cose e la finale miseria della morte, traesse motivo a scrutare la sua coscienza interiore circa il sempre rinascente problema del destino dell'uomo nella terra, e a tentare di forzar il mistero della propria esistenza? Come l'uomo era venuto sulla terra, per opera di Dio creatore, così per soffrire? Non provava dunque la coscienza umana un oscuro bisogno di Dio, e una tendenza a penetrare in Dio, e vivere la vita di Dio stesso? Non era nella coscienza un sentimento oscuro di divina beatitudine, per la quale da Dio l'uman genere era stato creato? Come, dunque, aveva l'uomo perduta la felicità primitiva, ed era piombato in quell'abisso di sventura che è la vita presente, in che il dolore materiale di gran

lunga è superato dall'arcana senzazione di una grazia divina perduta per sempre?

Queste profonde esperienze della coscienza religiosa, per cui la grazia divina poco a poco adduceva la redenzione cristiana, concernevano i più tremendi problemi che l'uomo abbia mai coltivato nel campo del pensiero. La risoluzione era data, lo abbiamo detto, non con sottili disquisizioni filosofiche, alla maniera platonica mettiamo, bensì attraverso la plastica rappresentazione di immagini tratte dalla vita ordinaria; erano le tradizioni e rappresentazioni poetiche mitologiche.

Abbiamo visto quale fosse, in sostanza, la soluzione positiva, data di questi problemi dalla tradizione mitologica dell'antica Babilonia, dell'antica Persia, probabilmente anche dal mito o dal gruppo di miti cananei. L'uomo figurava essere produzione di principi divini contrari e nemici, e aveva, per invidia e inganno d'un di loro, perduto il bene supremo dell'immortalità. Era impossibile che una tale soluzione fosse la buona, perché era viziata in radice, partendo da un principio filosofico-religioso in tutto errato. Era sempre, più o meno, quel dualismo semipanteistico che divideva l'essere e la divinità come in due parti, da un lato la materia e dall'altro lo spirito, eterni e contrari ambedue — quando non si trattava di un evoluzionismo panteistico della materia eterna, come da vari miti babilonesi apparirebbe — i quali si osteggiavano a vicenda, vittima l'uno dell'altro, e di cui l'uomo era prodotto misto. Egli aveva perciò subìto l'influsso del principio del Male, della materia, che lo aveva soggiogato e tratto giù dal cielo, dove prima lo esaltò il principio del Bene.

Del terribile problema la soluzione unica e vera non poteva darsi che nei limiti iniziali e radicali del monoteismo ebraico, e spettava alla Bibbia di fissarla per iscritto in una pagina inspirata da Dio, e contenente una sua Rivelazione. Il sacro scrittore, come sapiente guidato da Dio nell'opera sua, agiva con i mezzi minimi e al tempo stesso i più potenti e più atti ad esprimere il vero nella coscienza contemporanea, incaricata di trasmettere la verità quindi ai futuri. Esso riprendeva semplicemente il filo este-

riore dei miti cananei, quelle immagini rappresentative di concetti filosofici più o meno errati, che correvan nell'uso della mentalità ebraica contemporanea, non scevra di tendenze idolatriche. Fra le molte tradizioni vigenti, in mezzo agli Ebrei, l' autore sacro doveva innanzi tutto fare un'accurata epurazione per accogliere quelle che esclusivamente potessero adoperarsi ad esprimere la verità religiosa secondo le esigenze del più puro monoteismo. Abbiamo osservato con quanta circospezione procedesse l'autore del primo capitolo, e come rifiutasse di accogliere immagini ovvie ed innocue nei Salmi e nei Profeti, che sarebbero forse state equivoche nel suo contesto. Un'uguale mirabile circospezione ha posto in opera il redattore dei due seguenti capitoli; il testo di Ezechiele che abbiamo citato, e molti altri consimili nella Bibbia, ci mostrano la enorme ricchezza di materiali ch'era presente certo alla mente dello scrittore dei capitoli 2 e 3 della Genesi, e che si è ben guardato dall'usufruire, perchè potevano indurre in equivoci di tendenza idolatrica. Il racconto genesiaco è riuscito dunque povero di descrizione se vuolsi, ma ugualmente anzi di molto più significante nella sua sobrietà, e soprattutto mirabile nell'aver conservato l'andatura di un racconto popolare unitamente alle esigenze filosofiche e teologiche del monoteismo e del dogma.

Lo scrittore biblico, dunque, ammetteva per giustificato il problema che precedenti tradizioni religiose della cultura cananea, fra cui gli toccava di vivere, si erano poste; ma riprendendo il filo di queste medesime immagini, per così dire, mostrava qual fosse la soluzione vera. A un Dio unico eterno infinito doversi la creazione del tutto; aver egli creato l'uomo non felice, ma felicissimo e in uno stato anzi di gaudio più che naturale. Il presente naturale stato infelice e animalescamente basso dell'uomo non esser effetto della divinità creante, ma di una positiva colpa dell'uomo, della Prima Colpa, sentita dal primo rimorso. Questa colpa consistere in ciò, che l' uomo, arricchito da Dio di tanti doni, aveva tentato rivolgere quei doni stessi allo scopo di sottrarsi al dominio di lui; empietà e pazzia colpevole non meno di superbia che disobbedienza. Questa prima colpa doversi in parte all'azione

seduttrice di un potere del Male, che aveva misteriosamente agito sulla coscienza umana. Il presente stato infelice del genere umano essere l'effetto ovvio del primo peccato, effetto da considerare come giusto gastigo di Dio. Questo gastigo non essere perpetuo e irrimediabile, ma la misericordia di Dio creatore avere, sin dal momento della punizione, rielevata la coscienza con la promessa sempre attuale della redenzione. La redenzione attua il ristabilimento del primitivo stato di felicità e d'innocenza, ma attraverso le dure prove odierne di dolore e pazienza da parte del genere umano. Questi ultimi concetti, appena accennati, dovevano essere svolti dalla ulteriore rivelazione biblica.

XIV.

In che consiste il dogma espresso nella Genesi.

Noi possiamo finalmente dire di aver ora i criteri necessari a giudicare nella sua vera realtà il racconto del paradiso terrestre. Abbiamo dimostrato in che senso quel racconto non possa chiamarsi la relazione storica di un fatto avvenuto venti o trentamil'anni fa nelle sue particolari circostanze, e che valore abbiano quelle espressioni immaginative le quali, a mo' di circostanze di fatto, trovansi nei due capitoli della Genesi. Taluni critici moderni, seguendo i placiti subiettivistici dell' ormai vieto razionalismo e naturalismo tedesco del secolo XVIII, hanno talmente esagerato la portata di queste così giuste e equilibrate affermazioni, quasi integrando con esse la totalità del racconto, da relegare bellamente ambo i capitoli nel regno delle parabole, delle allegorìe, e per poco non dissi da metterli a pari con le favolette esopee, dove per avventura parlano anche gli animali. Ma quei critici i quali, così giudicando, hanno vuotato d'ogni contenuto reale i due capitoli, e li han ridotti alle mere e vane parvenze di un simbolismo religioso, speculato da qualche sognatore filosofo, bisogna pur dire che hanno grattato solo il cortice della parola biblica, senza nulla comprendere della sua entità spirituale profondamente reale. Essi non

hanno mai pensato, non hanno minimamente compresa la somma di infiniti dolori e rimpianti, e desideri e speranze, e aspirazioni e rimorsi del genere umano, di secolo in secolo oscuramente accumulata nella coscienza nostra, che affermasi non solo nella Bibbia, ma nelle altre tradizioni religiose orientali, analoghe alla biblica. Meno che mai hanno compreso essi — per una malcelata avversione alle realtà soprannaturali dello spirito — come attraverso questo cumulo di rimorsi e dolori e speranze umane incomposte, operasse nel più intimo della umana coscienza la redenzione di Dio, e come la rivelazione del vero poco a poco si affermasse e chiaramente si manifestasse nelle immortali pagine della Sacra Scrittura. Non è qui luogo di intraprendere una speciale confutazione di queste aberrazioni teologiche; basti a noi per ora, come cristiani e cattolici, di aver posto in chiaro che la critica storica applicata alla Bibbia, mentre fa luce sulle esigenze della sua parte umana, vie più dà a conoscere quelle del suo lato divino. No; i due capitoli della Genesi non sono pura storia, nè pura allegoria; nè puro spirito, nè sola materia; composto mirabile di materia e di spirito, di apparenze e realtà, essi sono un corpo vivo, in tutte le sue parti penetrato da tutta l'anima sua, quell'entità spirituale che dicesi *dogma*.

Non esitiamo ad affermare, che delineare nelle sue forme decise questo corpo vivo è cosa tanto difficile da parerci impossibile. Chi potrebbe farci vedere un corpo vivo e un'anima, separatamente l'uno e l'altra? In fatto di entità religiose, non dimentichiamolo mai con le nostre meschine intelligenze, noi presumiamo troppo di passare di là dalle frontiere del mistero. Abbiamo dimostrato all'ingrosso quali sieno i caratteri di questo corpo vivo, di queste apparenze immaginative esteriori, fatte per racchiudere l'anima e farla vedere per esse, e quali siano i caratteri di quest'anima, di quest'entità spirituale, che dà vita perenne al corpo fragile e corruttibile: non presumiamo andar oltre, e acquietiamoci in quell'umile fede che è vita dell'anima nostra. Il dogma soltanto del peccato originale ci spiega come noi siamo ora così infelici e cattivi, pur essendo l'opera di un Dio infinitamente buono e amoroso.

Per esso, il rimorso del nostro peccato che ci allontana da Dio non è disperazione, ma nutre la speranza della redenzione: così Dio è principio buono e termine buono dell'uomo, e la vita della fede è vita eterna. Il resto è mistero: chi di noi può presumere di definire col pensiero, di fissare con la parola, di esprimere nel tempo, quella crisi di enorme valore che si produsse in seno al genere umano la prima volta che l'uomo peccò sugli albori della coscienza morale? Possiamo forse illuderci di fissare in pensiero e in parola la stessa prima crisi morale, che il nostro primo peccato produsse in noi medesimi? Crediamo dunque in Dio, che si rivela a noi (1).

---

(1) Se un tentativo tuttavia far si potesse per estrarre dal corpo delle immagini bibliche quell'anima, quell'entità spirituale che forma il dogma, nel presente stato della scienza cattolica così potrebbe esprimersi col P. Lagrange, l'insigne uomo che ci mostrò la via retta e sicura per la nostra ormai ben lunga ma esauriente, lo speriamo, dimostrazione: «L'uomo e la donna sono stati creati da Dio come unica coppia, l'un all'altra destinati, con una certa preeminenza dell'uomo. L'uomo era allora in pieno possesso della sua intelligenza, e per lei superiore a tutti gli esseri creati sulla terra. Esso è composto di un elemento mortale, e di un elemento venuto da Dio, e per conseguenza naturalmente esposto alla morte. Per favore, però, Dio garantisce all'uomo e alla donna l'immortalità, e li mette in uno stato di innocenza e felicità. Essi sono sottomessi a una prova; se soccombono, perderanno l'immortalità. Sono tentati da una cattiva potenza, che li svolge da Dio coll'attraimento di un bene spirituale. Peccano, la loro innocenza sparisce, provano la vergogna — segno della concupiscenza — e perdono l'intimo favore di Dio. Sono dati in preda a una lotta col male, da cui essi potranno uscir vincitori. Questa lotta si farà nel dolore e sarà seguita dalla morte; Iddio tuttavia non abbandona del tutto l'uomo, e dispone il nuovo stato di cose. Ma la felicità dell'Eden è perduta per sempre; tutti i discendenti della prima coppia porteranno la pena della loro colpa, e nasceranno nello stato inferiore che è succeduto all'altro primitivo; privazione della divina familiarità, concupiscenza, dolore e morte.»

XV.

Ulteriore svolgimento dogmatico.

Sarebbe estraneo del tutto al compito nostro, di far seguire a questa dimostrazione iniziale del peccato d'origine la sua continuazione storica e teologica nella Bibbia, sino alle ispirate parole di S. Paolo ai Romani (1).

Ci limiteremo, pertanto, a qualche osservazione che valga a compiere il punto di vista esegetico della Genesi. E conviene, anzi tutto, di notare come nella susseguente ed autentica interpretazione teologica del racconto della Genesi, contenuta nei limiti stessi della Bibbia, dalla Sapienza (2) all'Apocalissi, questo principio del Male, che agisce quale istigator del peccato dei progenitori, sia realmente identificato col Diavolo, con una spirituale creatura di Dio, che, a Dio ribelle, decadde in uno stato perenne di avversione e maleficio verso la bontà d'ogni creatura. Non contestiamo la giustezza di queste interpretazioni teologiche, senza dubbio importanti, ma, restando entro i limiti della critica esegetica, il racconto della Genesi ci presenta soltanto l'immagine plastica di un animale astuto più degli altri, e più degli altri capace a influire sull'uomo, che nel paradiso vive in tutta familiarità con gli animali del campo. Preso per sé solo, e astraendo dalle successive interpretazioni teologiche, il puro testo della Genesi non ci dice che cosa propriamente abbia da intendersi nella figura di questo serpente che parla. Tuttavia non vi è dubbio possibile, che nello spirito e nella riposta intenzione dello scrittore sacro, questo serpente rappresenti la tentazione dovuta a un principio personale del Male, al Maligno. A tale scopo danno luce preziosa, e servono di prova perentoria, le analoghe tradizioni religiose, che ci rappresentano l'uomo sotto il dominio a un tempo del principio del Bene e del principio del Male. Lo scrittore della Genesi, lo abbiamo già detto, ha espresso il dogma nella stessa apparente linea di espressioni concettuali e linguistiche, apposta per più fa-

(1) Cap. 5, 12 segg.
(2) Cap. 2, 24.

cilmente contrapporre il vero monoteistico della Bibbia al falso delle altre religioni dualistiche o panteistico-politeistiche. E istituendo nuovamente tale preziosa comparazione, si intravede già benissimo il perché l'agiografo abbia oscuramente detta una verità che certo nel suo spirito era manifesta e chiara. Come abbiamo notato, a proposito del primo capitolo, gli antichi Ebrei nel loro linguaggio, stato politeistico o panteistico prima di essere monoteistico, chiamavano *Elohim* o *Bne Elohim*, *Dei* (*Dio*) o *Figlio di Dei* (*Dio*) tutte le creature spirituali che noi diciamo Angeli. Per evitare equivoci politeistici, tanto facili eppure pericolosi nelle tendenze idolatriche degli antichi Ebrei, lo scrittore del primo capitolo aveva taciuto la creazione degli *Elohim*, Dei, da parte di *Elohim*, Dio. Eppure non v'è il menomo dubbio sulle sue opinioni in proposito. Nella stessa guisa e per uguali ragioni, il redattore del capitolo terzo ha parlato della tentazione da parte del serpente che parla, senza dirci che questo serpente significava l'opera misteriosa e volta al male di un *Elohim*. Bisogna riconoscere che non era possibile a lui salvaguardare in miglior modo i diritti supremi del monoteismo.

Spettava alla teologia posteriore del Giudaismo, soprattutto a san Paolo e agli altri scrittori che ci hanno rivelato la vita e la complessa forma della coscienza cristiana, di interpretare la oscura lettera della Genesi e di portarne in luce tutta la forza dello spirito che il racconto genesiaco chiudeva in sé, come il nocciuolo del frutto racchiude tutta la virtù dell'albero. Se si vuol penetrare lo spirito del terzo capitolo e della redenzione, che ivi è più accennata che svolta, non si può farlo altrimenti che riconsiderandolo a traverso la luce rivelatrice del Nuovo Testamento. Iddio condanna, sì, alle più dure pene i trasgressori della sua legge, ma togliendo loro soltanto i doni della sua grazia e rilasciandoli alle pure esigenze della loro natura. Non basta: questa condanna è fatta in modo da non lasciare neanco per un istante in preda alla disperazione i progenitori; perché ad essa è preceduta la condanna del serpente, le cui immagini rappresentative non ci impediscono di coglierne ormai il vero e genuino significato spirituale. Per via del peccato di Eva, madre di tutti i viventi, l'uman

genere, procreato attraverso una vergognosa e impura concupiscenza carnale, con la macchia indelebile che tutti li privò del paradiso originale, è rimasto vittima del Male. Ma la vittoria non sarà perenne; Iddio è là, con la sua grazia redentrice e recreatrice del genere umano, a predire che dalla figliuolanza della donna pur nascerà chi dovrà vincere il principio del Male. La coscienza religiosa del Giudaismo identificava nel Messia questo Figlio della donna, vincitore del Maligno; era il principe della redenzione opposto al principe della caduta, l'uomo della vittoria opposto all'uomo della sconfitta. San Paolo e san Giovanni trasmettevano di pieno diritto alla coscienza cristiana tale interpretazione, opponendo la Palingenesi della grazia nel Cristo alla Genesi della caduta nel primo Uomo, Gesú e Adamo, l'uomo dal cielo tutto spirituale, tutto senza peccato, contro cui nulla mai poté il Maligno, all'uomo della terra, capace di peccare e peccatore.

Ma se il dogma della concezione immacolata di Gesú era ovvia e ragionevole conseguenza del peccato originale esposto dalla Genesi e dalla teologia giudeo-cristiana, altra conseguenza non certo originariamente apprendibile, né chiara — la storia lo dimostra — ma ugualmente giusta e ragionevole, n'era la concezione immacolata di Maria. L'autore dell'Apocalissi, non senza un grande impulso di spirito religioso, delineava nel cielo la figura della Madre del Verbo ammantata di sole, premente col puro piede la luna, coronata di dodici stelle, contro la quale nulla può la rabbia mortifera dell'antico Serpente (1). Iddio guidava l'agiografo, ed era gettato così nella coscienza cristiana quel seme di verità destinato a maturare in un ciclo di ben diciotto secoli.

Era infatti conveniente, era giusto, che la vittoria del genere umano sul Serpente fosse intera e perfetta; l'onnipotenza di Dio redentore lo esigeva. Ora l'uomo aveva peccato con la donna; anzi era stata la donna, capolavoro della creazione, che con la splendida bellezza sua, con le carezze ineffabili della sua innocente nudità, aveva attratto l'uomo nel peccato, ed erasi a lui rivelata e a se stessa qual nido impuro di concupiscenza. È

(1) Apocal. cap. 12.

vero che l'uomo, nel concetto della Bibbia, è il principale agente, nè il peccato manifesta l'effetto di concupiscenza e morte, finché l'uomo non ha finito di ingoiare il frutto fatale; e perciò stesso la vittoria redentrice dell'uomo sul serpente viene a distruggere per sé tutta l'azione del peccato nel genere umano. Ma nondimeno la donna deve avere una sua particolare vittoria, come ebbe la sua particolare condanna. La donna deve essere rigenerata anch'ella, e dalla bassezza di concupiscenza in cui per il peccato è caduta, essa deve pure elevarsi fino a quella purità e bellezza, per cui già inspirò all'Uomo canti di folle entusiasmo e d'amore. Col più profondo senso di verità la Bibbia accenna che vi sarà inimicizia, come vi è stata amicizia, tra il serpente e la donna; la donna, dice, che è Madre del Figlio vincitore. Senza dubbio in virtú del Figlio sarà nemica e vittoriosa nemica del serpente la madre, come è stata amica, peccatrice nell'atto consumato, la prima donna per via del peccato dell'Uomo. Però la inimicizia della donna sarà come Madre, e nella qualità sua di madre del Figlio non vittima sarà ma vittoriosa dell'antico serpente. Il dogma della immacolata concezione della Madre di Gesú è necessario complemento della concezione immacolata del Figlio. La coscienza cristiana lo ha bene compreso, e malgrado le dimostrazioni teologiche in contrario, si è per diciotto secoli agitata per ottenerne la sua definizione dogmatica. Nessuna religione ha così ben meritato della donna, quanto il cattolicismo; è la nostra persuasione profonda, che la donna lo comprenderà, e coopererà con ogni forza alla vita perenne della religione cristiana. La definizione dogmatica della immacolata concezione di Maria, dimostra nella più luminosa maniera, come nei limiti del cattolicismo — a differenza delle altre Chiese cristiane — si muova e cresca e germogli e fruttifichi la vita dei dogmi, l'apprensione umana limitata, relativa, imperfetta, di arcane realtà dello spirito, su cui la logica dell'uomo sa dire poco o nulla. Sono quelle realtà delle quali ha bisogno l'uman genere per sollevarsi oltre le pesanti catene della visibil materia, nelle invisibili, ma più vere e più vive, regioni dello spirito, dove ogni passo ci conduce a Dio.

INDICE

DELLO STESSO AUTORE

Le Profezie d'Isaia tradotte e commentate, con una lettera del Card. SVAMPA. Bologna, 1907. In-8°, pag. LIII-302. L. 6. — *Con approvazione ecclesiastica.*

È la prima opera che tra i cattolici siasi pubblicata intorno al testo dei Profeti, dal punto di vista critico-storico moderno, dimostrando che il libro di Isaia è opera di autori diversi, quattro principali ed altri otto o dieci secondari.

L'illustre critico di letteratura moderna in Italia, Domenico Oliva, così ne parlava per incidente nel *Giornale d'Italia* (27 genn. 1908): « Leggevo (prima di rileggere i canti di Walt Whitman) il libro delle Profezie d'Isaia nella superba traduzione di Salvatore Minocchi, anche questa vera opera d'arte.... Quella immortale rapsodia ebraica (posso scrivere tranquillamente queste parole, poichè non temo essere sospeso « a divinis ») mi pareva una raccolta di canti d'un Walt Whitman vissuto nel 700 o nel 600 avanti Cristo e le strofe dell'americano mi paiono dettate da un primo o da un secondo Isaia venuto a profetare in pieno secolo decimonono. Uguale è la struttura del componimento: verso libero o prosa ritmica (il Gamberale propende per la prosa ritmica e penso egli abbia ragione, e anche il ritmo del Walt Whitman è difficilmente afferrabile) le liriche infiammate procedono colla stessa larghezza e collo stesso impeto: ugualmente la voce dei due poeti s'innalza nello spazio e valica il tempo: ugualmente celebra l'avvenire: la stessa epopea umana prorompe e trionfa. »

I Salmi tradotti dal testo originale e commentati. — Seconda edizione *interamente nuova.* Elegantissimo volume in-16° di pp. XXXII-448. L. 4,50.

L'edizione seconda è momentaneamente esaurita, e trovasi in ristampa.

Storia dei Salmi e dell'Idea Messianica. Cinque letture fatte nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze durante la Quaresima dell'anno 1902. Firenze. 1904. L. 3,50.

La Crisi odierna del Cattolicismo in Germania. Firenze, 1907. Elegante volume in 8°. L. 1,50. Con un ritratto di E. Schell.

SOMMARIO DEI CAPITOLI: I. - L'affare Schell; II - Il congresso di Wurzburg (agosto 1907); III. - La crisi cattolica.

Contiene la storia esatta delle vicende del famoso Breve pontificio a Mons. Commer, autore di un libro contro l'illustre teologo, condannato dall'Indice, Ermanno Schell. Quindi la relazione del recente congresso dei cattolici tedeschi a Wurzburg, cui fu presente l'autore, e una discussione critica, dal punto di vista religioso e politico, dell'avvenire del cattolicismo in Germania, e rispettivamente in Francia e in Italia.

Il Nuovo Testamento, tradotto e annotato. I. **I Vangeli.** Elegante volume in-16°, con quattro carte colorate della Palestina. Roma, 1900. L. 4.

La Bibbia nella Storia d'Italia. Elegante fascicolo di pag. 48. Estratto dagli *Studi Religiosi*, fasc. V, 1904. L. 1.

Le mistiche nozze di San Francesco e Madonna Povertà. Allegoria francescana del secolo XIII, edita in un testo del Trecento. Elegante volumetto. Firenze, 1901. L. 1,50.

Per la Manciuria a Pechino. Racconto di viaggio (ottobre 1903) illustrato da 58 incisioni. Firenze, 1904. In-16°, pag. 360. L. 4.

I giudizi favorevolissimi, che unanime ha dato di questo libro la stampa periodica d'ogni colore e partito, dall'*Illustrazione Italiana* alla *Civiltà Cattolica*, dal *Giornale d'Italia* al *Momento*, al *Corriere della Sera*, ci autorizza a classificarlo tra le più importanti e belle pubblicazioni italiane di questi ultimi anni. Questo racconto di Viaggio che, secondo le abitudini letterarie fiorenti in Inghilterra, è stato elaborato in guisa da istruire dilettando, tornerà gradito ai lettori, anche come opera d'arte rappresentativa e narrativa.

Di prossima pubblicazione:

La Genesi. Parte I: Sezione II. Cap. IV-XI, Versione e commento con ampie discussioni sui Patriarchi, il Diluvio e la Dispersione dei popoli.

Da pubblicarsi entro il 1908:

Viaggio in Egitto e in Palestina. (Primavera del 1907). Descrizioni e memorie dell'antico Oriente.

SALVATORE MINOCCHI
DOTTORE IN TEOLOGIA

LA GENESI

CON

DISCUSSIONI CRITICHE

Parte Prima = Cap. I-XI

Sezione Seconda = Cap. IV-XI

FIRENZE
BIBLIOTECA SCIENTIFICO-RELIGIOSA
—
1908

AI LETTORI

Questa pubblicazione dei capitoli 4-11 della Genesi non ha ragion d'essere propria, ma intende bensì continuare e concludere la precedente edizione dei primi capitoli. Son note le circostanze per cui ebbi a pubblicare i cap. 1-3 della Genesi. In seguito a una mia conferenza sul racconto del Paradiso terrestre, tenuta in Firenze il 19 gennaio, l'Autorità Ecclesiastica mi intimò la sospensione *a divinis,* per aver sostenuto che « dietro le scoperte geologiche, antropologiche e storiche, non era piú possibile dare il valore di storia propriamente detta ai due mentovati capitoli. » Ciò facendo, l'Autorità Ecclesiastica intendeva, senza dubbio, non già stigmatizzare opinioni scientifiche, liberamente autorizzate fra i cattolici, ma una *teoria erronea e razionalistica,* che sarebbe stata la mia a tenore del comunicato. Ora, è vero ch'io non riconosco la storicità della Genesi — e in che senso, è spiegato nel volume; — ne consegue, però, ch'io professi teorie razionalistiche, dal punto di vista dogmatico, aliene dal cattolicismo, come dedur si potrebbe dal comunicato? Ecco il problema. Non vi può essere dubbio, che avendo ricusato di dichiarare storico il racconto genesiaco, nel senso presunto unicamente cattolico dall'Autorità Ecclesiastica, m'incombeva il dovere di manifestare tutto il mio pensiero, per dimostrare la coerenza delle mie

convinzioni scientifiche co' principî religiosi del cattolicismo. Questo il motivo per cui dovetti affrettare la pubblicazione dei primi tre capitoli della Genesi, e questa la ragione per cui sono costretto a pubblicare i cap. 4-11 rimanenti.

La mia dimostrazione non può risultare, infatti, che da una integrale discussione, quale non si può restringere ai primi tre capitoli. Negata la loro storicità, resta sempre da spiegare il carattere dei capitoli susseguenti, che formano coi primi tre un tutto ben connesso e inseparabile. Chi nega la storicità del cap. 4 e seguenti, dove si parla di Adamo e de' Patriarchi suoi figliuoli con la massima precisione fino a Noè, al Diluvio, alla Dispersione dei popoli, nega per conseguenza la storicità dei primi tre; viceversa, non può recarsi in dubbio la storicità dei primi tre capitoli, senza implicitamente porre in forse anche quella dei capitoli seguenti. Ma la necessità di offrire, a questo proposito, le piú esaurienti spiegazioni è resa manifesta dal fatto, che molti cattolici oggi, pur negando tutti piú o meno la storicità dei cap. 2 e 3, dicono però storici i rimanenti; e perciò si dibattono fra tante incertezze scientifiche e religiose, col piú evidente pericolo per la fede o per la scienza, confusamente in contrasto nelle anime loro.

In una questione tanto delicata e importante per ogni vero cattolico, se ciascuno ha il dovere personale d'illuminare e istruire sé stesso ed altrui, a me, chiamato in causa pubblicamente, tanto piú corre l'obbligo di dimostrare in pubblico, senza equivoci, se e come il negare la storicità relativa dei primi undici capitoli della Genesi non contradica ai principî della religione cattolica. La mia pubblicazione, del resto, è di gran convenienza anche per ciò, che la discussione scientifica di quei primi undici capitoli è oggetto quest'anno di un corso di lezioni che io tengo nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze, come libero insegnante di lingua e letteratura ebraica. È in me troppo naturale il desiderio di far noto, che

il carattere mio di studioso e di sacerdote non m'obbliga a sdoppiare la mia coscienza di fronte a una qualsiasi decisione dell'Autorità Ecclesiastica, e che non m'è necessario, per dire la verità, misconoscere l'abito che porto.

La sospensione inflittami dall'Autorità Ecclesiastica è quindi, in sostanza, frutto di un malinteso, del quale io mi son sentito in obbligo di far conoscere l'inconsistenza. Tale è lo scopo inteso col pubblicare, come fo, i primi undici capitoli della Genesi e la mia conferenza sull'*Enigma della Genesi* (1). E perciò mi lusinga la speranza di aver dato maniera all'Autorità ed al pubblico di potermi giudicare e giustificare.

---

(1) Tenuta a Milano, presso l'*Università Popolare*, il 23 febbraio 1908; ripetuta a Verona, presso la *Biblioteca del Popolo*, il 6 marzo 1908, e a Genova, presso l'*Università Popolare*, il 2 aprile 1908. Edita in opuscolo a parte.

IL SIMBOLISMO NELLA GENESI

I primi undici capitoli della Genesi hanno importanza speciale, perché servono d'introduzione generica non solo al rimanente dei libri mosaici, ma a tutta la Bibbia. Essi, infatti, si presentano come un sunto di storia universale del mondo e degli uomini, armonizzato in guisa di preliminare alla storia del popolo d'Israele destinato a compiere il piú gran fatto della vita mondiale, che è la redenzione messianica. E la storia d'Israele e dell'Idea messianica, che forma appunto il contenuto della sacra Scrittura, principia con Abramo, cioè col cap. 12 della Genesi.

Un lavoro, perciò, su quei primi capitoli ha ragion d'essere propria, come un trattato di storia universale dell'umanità primitiva di fronte a quella particolare dei popoli fin dall'epoca in cui, per la dispersione avvenuta secondo il cap. 11, fu possibile di raccontarla. Diciamo però subito, che il nostro lavoro, sulla storia primitiva universale del mondo e del genere umano narrata dalla Genesi, differisce moltissimo da quanti finora comparvero per opera di esegeti e di storici cattolici, specialmente da che la Scolastica medioevale ebbe riunito in una sistematica sintesi le sue conoscenze circa queste prime pagine della Scrittura. La differenza, come dimostriamo am-

piamente nelle singole discussioni, consiste in ciò, che il Medio Evo ha interpretati quei capitoli in senso di una storia vera e propria, mentre noi sappiamo, invece, di doverli riconoscere per simboli. Il Medio Evo li ha presi com' una serie di fatti, avvenuti così e così nella loro materiale precisa forma con cui vengono rappresentati; ma noialtri li consideriamo una serie di idee, simbolicamente vestite di immagini aventi l'apparenza dei fatti.

Osserviamo, però, dove sia con precisione la divergenza fra l'esegesi medioevale e moderna, circa i primi capitoli della Genesi, trattati come storia o come simboli, quale una serie di fatti, ovvero una serie di idee. Lo scopo, insomma, che vuol raggiungere la interpretazione medioevale è lo stesso della nostra: il riconoscimento, cioè, di una storica realtà, sostanzialmente identica, nella vita del popolo ebreo, da Abramo in poi (cap. 12 segg.) fino a Gesú, che vale quanto dire la verità storica della redenzione messianica. La « serie di idee, » svolta nei primi undici capitoli, serve di preliminare a quella realtà storica, sostanzialmente identica per gli uni e per gli altri di noi. Ma in che senso noi diciamo che siano i primi capitoli una « serie di idee? » Se intendiamo, per idee, altrettante subiettive costruzioni del pensiero, pure astrazioni metafisiche di un qualunque filosofo, in tal caso riusciamo a distruggere la radice del dogma cattolico; quel principio religioso, cioè, che di necessità richiede aver fondamento sulla obiettiva realtà di un fatto, appresa per la fede. In questo senso anche per noi quegli undici capitoli son veramente e propriamente una serie di fatti: un fatto, la creazione del mondo; un fatto, la creazione dell' uomo, e il seguente peccato originale; un fatto, la progressiva corruzione del genere umano; un fatto, che gli uomini, per i loro peccati personali, si siano meritati da Dio i piú tremendi gastighi; un fatto, che la dispersione e la discordia fra i popoli sia effetto non già d'una legge po-

sitiva di Dio, ma di una mala volontà d'uomini, che impedisce al genere umano di formare tutto intero una sola famiglia; un fatto, piú ancora, l'unità e solidarietà fisica, ma soprattutto morale e religiosa dell'uman genere, così nel peccato come nella redenzione. Ma questa serie di fatti, soggiungiamo, ha una storia? A questi fatti, cioè, corrisponde, nei primi undici capitoli della Genesi, una relazione documentaria, commisurata alla loro materiale, tangibile, visibile contingenza di circostanze reali? Il Medio Evo credette di sì, che quei capitoli fossero la storia di questi fatti. Noi sappiamo, invece, che la storia di quei fatti, enormemente vasta, complicata, sottile, umanamente anzi irraggiungibile, noi non la possediamo in verun modo; sappiamo, di piú, che i capitoli della Genesi non potrebbero essere e non sono la storia di quei fatti; sappiamo, finalmente, che quei capitoli sono rappresentazioni ideali, simboliche, di quei fatti che non hanno storia, per riuscire ad affermare quelle identiche verità religiose e morali che risultate sarebbero dalla loro possibile storia. Ecco come quei capitoli sono una serie di idee; la discussione particolare di ciascuno di essi ci dimostra poi che quelle idee, cioè rappresentazioni simboliche, vanno perdendo vie piú del loro simbolismo, accostandosi alla vera realtà storica, quanto piú si avvicinano ad Abramo, che è l'inizio storico del popolo ebreo.

Queste osservazioni già bastano a farci conoscere, che la diversa concezione nostra, di fronte al Medio Evo, quanto ai primi capitoli della Genesi, è d'indole nient'affatto dogmatica, ma esclusivamente storica; il simbolismo della Genesi è non una novità religiosa, ma una novità scientifica. Orbene, si vorrà per questo solo scendere in campo contro a noi, rimproverandoci di non seguire le opinioni scientifico-storiche degli esegeti medioevali, per opporci poi, senza lasciarci replica, l'autorità di quella scienza? Ma si trattasse pure dei Padri, nonché dei Dottori, saremmo dunque obbligati, solo

perché cattolici, a seguir sempre e ciecamente le loro opinioni scientifiche? I Padri e i Dottori dissero in tutto l'ultima parola, anche in fatto di scienza? Non facciamo discussioni superflue! Vi fu tempo in cui si credette, o si disse, che i Padri e i Dottori seppero e insegnarono tutto nel campo delle scienze naturali, specialmente astronomia e cosmografia; ma dopo le lotte incresciose, compendiate nel nome di Galileo, tutti ormai fra' cattolici, meno pochi teologi, ammettono che le opinioni scientifiche dei Padri e dei Dottori erano inferiori al vero, di quanto è inferiore la concezione tolemaica dell' universo a confronto della copernicana.

Oggi, però, fra i cattolici, i tradizionisti, per i quali la storia anche dei secoli piú prossimi, come il XVII, non è punto una maestra della vita, sembrano darsi un gran da fare, con uno zelo degno invero di miglior causa, per veder di compromettere la Chiesa cattolica in una questione proprio sorella germana di quella agitata al tempo di Galileo. I tradizionisti d'allora ad ogni costo volevano che la Bibbia si prendesse per un vero manuale di cosmografia — della loro cosmografia! — quelli d'oggi nuovamente si ostinano a pretendere che resti, per lo meno, un manuale di storia, e di storia com'essi la intendono. Come la intendono?

Ormai, diciamo il vero, la concezione medioevale, che siano storia i primi capitoli della Genesi, non è piú sostenuta da nessuno, anche in seno al cattolicismo. Meno, al solito, quei pochi teologi che impongono ai seminaristi le loro affermazioni senza prove, sull'esclusiva autorità di una così detta tradizione; oggi quanti, fra i dotti cattolici, vogliono essere ascoltati, parlando in qualche modo seriamente, a un pubblico desideroso di essere istruito e persuaso, hanno dato causa vinta alla scienza moderna, e non ammettono piú la storicità dei primi capitoli della Genesi. Essi dicono, però, di ammetterla; ma come? Non, certo, come la intendeva il Medio Evo,

e come la Bibbia, se mai, guardando alle apparenze, dovrebbe solamente essere intesa. Perché la Bibbia, se i primi undici capitoli han da essere presi come storia, dice come e qualmente il mondo fu creato, così e così, nello spazio di giorni sei; narra le piú minute circostanze della caduta nel paradiso terrestre; porta esattissime genealogie, da formare una cronologia irrecusabile dalla Creazione ad Abramo; racconta come il Diluvio sommerse tutta quanta la terra e travolse nella morte gli uomini tutti, anzi tutti gli esseri viventi sotto tutta la distesa del cielo; narra in che modo tutto l'uman genere si divise e disperse, dopo la fondazione di Babilonia; registra i popoli tutti della terra, discesi esclusivamente dai tre figliuoli di Noè. Questo sarebbe il concetto storico della Bibbia, e quello che, dal suo punto di vista scientifico, sostenne onestamente il Medio Evo. I nuovi esegeti cattolici, i quali tengono soprattutto a mantenere il principio che i racconti della Genesi sono storia, non mantengono però il concetto esegetico del Medio Evo, che sarebbe poi quello della Bibbia. I sei giorni della creazione sono per loro sei epoche indefinite; il racconto del paradiso terrestre è storia inframezzata da simboli, che però essi non vogliono determinare; la cronologia, secondo loro, è confusa per colpa degli amanuensi, e se ne può fare l'applicazione che meglio piace; le genealogie possono essere, piú che d'uomini, di dinastie, contenendo, per colpa sempre d'amanuensi, sbagli, confusioni e lacune; il Diluvio universale della Bibbia fu invece parziale, e quanto alla terra e quanto ai viventi, e sino quanto agli uomini fuori dell'Arca; la dispersione dei popoli da Babilonia può essere stata dei soli figli di Sem; i popoli registrati nelle genealogie non sono tutti, ma una parte dell'umanità; e così via. In siffatta maniera i nuovi esegeti proseguono a dire storici, perfettamente e propriamente storici, i racconti della Bibbia; mentre, invece, hanno già tolto a quei racconti tutta la loro ragion d'es-

sere storica, senza per questo esser riusciti a far rappresentare al testo biblico le piú ovvie esigenze della storia.

In ogni modo, i concordisti — così chiamansi questi esegeti — hanno dunque abbandonata la concezione medioevale della Genesi, per accettarne una che riesca ad armonizzare il testo sacro con i dati della scienza moderna. Ma la loro concezione della storicità di quei capitoli è un puro capriccio? A parte la questione scientifica, la non ingloriosa lotta che i concordisti ebbero a durare, lungo il secolo XIX, per situare la Bibbia nelle posizioni volute dal continuo progresso delle scienze; le denunzie e gli attacchi da essi dovuti subire per parte dei teologi tradizionisti, che non potevano fare a meno della interpretazione medioevale, e nel concordismo vedevano soltanto una dedizione alle ipotesi del razionalismo moderno; già la situazione morale dei concordisti, diciamo, di fronte alla esegesi storico-letteralista che li assaliva, al solito, come nemici del dogma, basta a provare che essi non per mero capriccio pervenivano a modificare così profondamente la concezione esegetica tramandata dal Medio Evo. No; tutte le concessioni che i concordisti han fatto ai resultati della scienza, nonché capricci, anzi furono il riconoscimento di fatti che trovaronsi forzati per la gola ad accettare come ipotesi, quando già tutti gli scienziati intorno ad essi li trattavano come certezze di esperienza. Era tanto vero, che le sodisfazioni date dai concordisti alla scienza fossero loro strappate dall'evidenza assoluta, che via via durante il secolo XIX essi poterono assistere all'indebolirsi e quietarsi delle contrarietà dei teologi, e riuscirono a vedere il mondo cattolico sancire con la sua simpatia e incoraggiare le buone intenzioni e gli sforzi dell'interpretazione concordista. Valga un esempio per tutti in quello dell'Abate Vigouroux, un tempo già tenuto pericoloso novatore ed avversato come un razionalista; quel Vigouroux che oggi è il massimo rappresentante della esegesi cattolica autorizzata,

e nel suo *Dictionnaire de la Bible* è di tutta la falange concordista il gran capitano.

I concordisti, dunque, professano di non volersi scostare da quel principio esegetico, che i primi capitoli della Genesi siano storici; e tutta l'opera volgono a dimostrare come ed in che senso storici sono quei capitoli. Proveremo a esuberanza quanto vane e grottesche siano le loro disquisizioni in piú casi; ed in altri, come in quello del Diluvio, potremo facilmente vedere com' essi, cercando avvicinarsi alla realtà delle cose, per ciò solo si allontanino dalla concezione storica di quei capitoli. Essi appunto sono vittima di quel pregiudizio iniziale, che non solo dobbiamo seguire l'esegesi medioevale dal punto di vista dogmatico, per cui sono documenti religiosi, ma siamo anche obbligati a seguirne il punto di vista scientifico, per cui sarebbero documenti storici. Ma, per venire alla sostanza del dibattito, che cosa è una storia, un documento storico? Si dice storia quel racconto che ha per caratteristica essenziale di misurarsi esattamente ai fatti, come relazione di quelli. Se il racconto non si misura ai fatti, e non li descrive esattamente con voluta e sufficiente precisione, non è piú storico, non ha piú ragione di storia. Si comprende, in tal guisa, il perché desse il Medio Evo ragionevolmente valore di storia ai capitoli della Genesi, che per lui rappresentavano dei fatti, ed a quelli commisuravansi. Quella storia, anzi; aggiungevano a buon diritto gli esegeti medioevali, era esattissima, perfettissimamente commisurata ai fatti, poiché fu scritta per inspirazione di Dio, che non può ingannare né ingannarsi. Ma un tal carattere e nome di storia può conservarsi oggi alla Genesi, dopo lo scempio fattone dai concordisti? Se la Genesi da loro manipolata ha da dirsi peranco vera storia, una serie di veri documenti storici, garantiti dalla stessa veracità di Dio, in egual modo e con le stesse ragioni si avrebbe a riconoscere come vero e proprio libro di storia, e con valore di

documento storico, i *Promessi Sposi.* Ma chi potrebbe dire, sul serio, che il capolavoro manzoniano non è un romanzo, ma, come vuole la sua prefazione, è una storia? No, no; l'interpretazione davvero storica della Genesi è una concezione che spetta soltanto al Medio Evo e a quei rari teologi, non concordisti, che pur oggi ammettono la creazione del mondo avvenuta nello spazio di giorni sei; una concezione falsa, ma tuttavia coerente nel pensiero di un perfetto scolastico. Non essendovi però nessuno, anche in seno al cattolicismo, che pretenda oggi al titolo e al carattere di scienziato, ed ammetta il valore scientifico di questa concezione medioevale; essendo anzi ormai gli esegeti cattolici autorizzati tutti a sostenere la teoria concordista, cioè quella piú o meno scientifica, della Genesi; bisogna concluderne sinceramente, che la concezione storica di quei capitoli appartiene in maniera definitiva al passato, e ad un passato cui le scoperte scientifiche hanno reso impossibile di poter mai risorgere. Come avremo da osservare, i concordisti, per esempio, continuano a dire storico il racconto del Diluvio, dopo aver riconosciuto che il Diluvio non fu universale, come esige la Bibbia, ma parziale anche per gli uomini fuori dell'Arca in esso periti. Dopo affermazioni simili, il proseguire a reputare storiche quelle pagine della Bibbia — la cui esattezza di commisurazione ai fatti narrati sarebbe garantita da Dio nei piú minuti particolari — potrà essere un segno di rispetto per l'esegesi medioevale e un atto d'acquiescenza verso i teologi ignari di scienze naturali e storiche; ma, in sostanza, è un equivoco, come sarebbe il dire storia i *Promessi Sposi,* semplicemente perché la trama generale e i costumi e certi fatti particolari del racconto riferisconsi alla storia del secolo XVII. Se nessuna religione si è mai avvantaggiata con gli equivoci e le mezze affermazioni, tanto meno se ne può avvantaggiare il cattolicismo, specialmente dopo le magre figure fatte dai concordisti con la loro ridicola pretesa

di trovar nelle parole della Bibbia fino la indicazione, nonché la conferma, di quelle nuove ipotesi scientifiche da essi affermate in ritardo, e con una mal celata contrarietà di dover fare tali concessioni, forzati dalla troppa evidenza dei fatti. In che viluppo inestricabile, scientifico ed esegetico, possa ridurre il concordismo, lo dimostra il commento alla Genesi del P. Hummelauer (1); un dotto che rigetta il concordismo a parole, perché tutto un equivoco, e lo ribeve a fatti, per motivi che non vogliamo accennare, ma in cui la volontà dello scrittore ha senza dubbio la minor parte.

L'opera del P. Hummelauer, di un concordista, cioè, che confuta il concordismo, rappresenta veramente il disastro di tutto il sistema, avendone rese evidenti le irriducibili contradizioni. Per questo lato, il volume del dotto gesuita è meritorio a tutto il cattolicismo, perché ha dato maniera all'illustre domenicano P. Lagrange di poter finalmente non solo sfatare il concordismo, ma seguire dipoi l'unica onesta e vera via che rimanga all'esegeta cattolico per interpretare la Genesi, cioè quella di una concezione simbolica; mostrata falsa l'opinione del Medio Evo, che i capitoli della Genesi siano relazione storica di fatti veri, resta possibile ancora il dimostrare la loro obiettiva realtà in rappresentazioni piú o meno simboliche. Lo ripetiamo: il concordismo non era soltanto un sistema scientificamente falso; quel che è peggio, conteneva affermazioni equivoche e poco sincere. Esso risultava quindi pericolosissimo alla vita del cattolicismo, i cui fedeli tante volte sono accusati di compiacente ipocrisia e di vil dedizione di coscienza ai placiti dell'Autorità. Al P. Lagrange, consultore della Pontificia Commissione biblica, e direttore della *Revue Biblique,* organo ufficiale di quella stessa cardinalizia commissione, spettava il merito di togliere l'equivoco, e mostrare che il cattolicismo non ha paura della verità, potendo esso accettare senza

(1) *In Genesim.* Parisiis, 1895; fa parte del *Cursus S. S.* del P. CORNELY.

equivoci i resultati certi delle scienze moderne. L'approvazione ecclesiastica data nel 1903 al suo libro su *La Méthode historique,* diffusissimo nel clero cattolico e lodatissimo sempre, mostra a luce di sole non essere contraria la Chiesa dal riconoscere verità scientifiche nuove, ignote al Medio Evo.

**

Naturalmente vuolsi che i dati scientifici, perché siano, come veri, accettati dai cattolici, non contradicano ai supremi princìpi del dogma, non mai per un cattolico suscettibili di cambiamento. Circa di che, a proposito della nuova concezione simbolica, è nata negli ultimi anni una viva discussione fra i teologi e gli esegeti cattolici: se, cioè, la teoria simbolica della Genesi a sufficienza salvi il principio dogmatico della divina inspirazione e veracità della Bibbia. Il P. Pesch, teologo autorevole, in un grosso volume di recente pubblicato (1), ha creduto dover suo di affrontare nel modo piú ampio la disputata questione. Ciò era, non vi è dubbio, della piú grande importanza, e il teologo sarebbesi reso grandemente benemerito della esegesi cattolica, se fosse riuscito a risolvere il problema con chiarezza ed imparzialità. Ci duole il dirlo, ma il P. Pesch non è venuto a capo di nulla. Dopo aver impiegato lunghe pagine alla particolare esposizione delle opinioni vigenti fra i cattolici moderni a questo proposito, dopo avere lungamente discorso di spiegazioni, applicazioni, obiezioni delle teorie storiche o simboliche, rispetto alla Genesi, non è stato capace di giungere che a due conclusioni generiche e senza valore: che non possono esservi miti, leggende, tradizioni popolari nella Bibbia, se la Bibbia perciò contenesse degli errori; che gli scrittori inspirati non possono aver detto che il vero, nulla di

(1) *De inspiratione S. S.* Friburgi, 1906.

falso (1). L'impressione che fa il volume, è di uno scrittore molto digiuno di critica storica e di erudizione esegetica — egli non sa distinguere fra *mito* e *leggenda* — e imbarazzato ad affermare alcunché sul campo dei fatti. È impossibile quindi per noi trarre, come abbiamo fatto volentieri altra volta, alcun vantaggio da quell'opera (2).

Crediamo, tuttavia, che la discussione teologica debba impegnarsi, nel caso, su questo principio; che l'inspirazione e la veracità di Dio esiga non già, di per sé, che i racconti della Genesi siano storici, ma che i racconti della Genesi siano quali in realtà li volle il loro autore primitivo, o quel redattore di essi cui competeva il privilegio dell' ispirazione. Se io dico, perciò, che i racconti della Genesi non sono storici — nel senso scientifico-medioevale — ma piú o meno simbolici, con ciò stesso riconosco, che lo stesso carattere di simbolismo essi dovevano nativamente possedere, quando furono oggetto di Scrittura inspirata da Dio. Quel che impedisce fin oggi i teologi o gli esegeti cattolici dall'accettare il simbolismo della

(1) Pag. 552.

(2) Alludiamo alla nostra introduzione al libro delle *Profezie d'Isaia* (1907), che, contro l'opinione tradizionista, dimostriamo opera di vari autori. — Com'è noto, il *mito* importa, quale elemento suo caratteristico, le gesta degli Dei, o di esseri super-umani concepiti in guisa idolatrica; la *leggenda*, invece, parla essenzialmente di vicende umane, con radice più o meno di verità nei fatti. La distinzione che corre fra *mito* e *leggenda* è così elementare presso gli archeologi e gli storici moderni, così ragionevole, da parere incredibile che il P. Pesch non riuscisse ad afferrarla, dopo le spiegazioni e dichiarazioni del P. Lagrange, che a distinzione siffatta, senza dubbio, teneva moltissimo, Basta: finché i teologi non vorranno, prima di interloquire su questioni esegetiche, apprendere seriamente e coscienziosamente i dati di fatto e le dimostrazioni sperimentali della critica filologica e storica, le loro aprioristiche dissertazioni, confutazioni, affermazioni, non riusciranno che a crescere la confusione, già grande in questo campo di ricerche. Senza convincere i dotti, continueranno a turbare le coscienze degli studiosi; perché la scienza fondata sui fatti, è impossibile che venga rimorchiata dai sillogismi della metafisica.

Genesi, si è la persuasione che quei capitoli come proprio storici fossero dati al momento in cui divennero Scrittura inspirata; e tale persuasione, diciamolo sinceramente, è pur quella in generale dei critici protestanti, i quali, riconoscendo quei capitoli come simbolici, nondimeno affermano che i sacri scrittori intesero darceli come storia. Così posto il problema, ci sembra inaccettabile per un cattolico; perché dovremmo ammettere, che dunque gli agiografi, malgrado fossero inspirati da Dio, scrissero il falso: dettero, come storia, dei simboli. Ma questa affermazione è vera?

Noi non neghiamo, beninteso, che i racconti della Genesi siano stati, non solo durante il Medio Evo, ma prima e fin nei secoli del Giudaismo, fra il popolo, presi appunto come storia. Noi non possiamo interessarci degli errori e controsensi innumerevoli, che in ogni secolo gli uomini commisero leggendo e interpretando la Bibbia; a noi preme soltanto — e ci basta — di verificare, se in ragione di origine e come inspirati da Dio questi racconti ebbero carattere di storia, ovvero di simboli. Quali prove dànno i teologi cattolici e i critici protestanti, per definire il carattere originariamente storico di questi racconti? Nessuna, tranne il loro gusto personale, o le facili apparenze dei racconti, perché non recano tracce di mitologia e neanco di grottesche immagini fisiche, assurde in natura. Ma questo non riesce a dimostrare il carattere storico originario dei racconti in questione, come non dimostrerebbe che siano storia, perciò, in tutto e per tutto, i *Promessi Sposi*. Argomenti positivi i teologi e i critici, per dimostrare la originaria storicità di quei racconti, non ne portano, perché non ne hanno. Invece noi abbiamo a favor nostro argomenti d'ogni sorta — ed è il carattere particolare di questo lavoro sulla Genesi — per mostrare che in origine quei racconti, nella mente dei sacri scrittori, furono creazioni di carattere più o meno simbolico, a seconda dei casi. E del resto, il solo argomento che i rac-

conti della Genesi formaronsi in conseguenza dei miti babilonesi — il cui significato originariamente simbolico è certissimo — e a quelli sostituironsi, per affermare una verità religiosa dinanzi all'errore diffuso tra il popolo, mostra da sé che la nascita di questi racconti dové essere simbolica. Che il popolo fosse propenso a materializzarli come storia, non prova nulla in contrario; non erano storia anche i miti, per le menti popolari? Intanto noi sappiamo di sicuro, e lo dimostriamo, che la concezione simbolica di questi racconti è vie piú decisa e libera, nelle sue affermazioni, fra i dotti e i sacerdoti dell'antica civiltà cristiana e giudaica, quanto piú ci avviciniamo alle origini del libro sacro. Il principio della interpretazione simbolica della Genesi è stato sempre ammesso anche dai Padri, e piú o meno largamente applicato, secondo le esigenze scientifiche del tempo loro (1). Noi perciò con tranquilla coscienza possiamo dire che i Padri, se avessero conosciuto i documenti e i dati di fatto che conosciamo noi, e avessero potuto valutarne l'importanza come oggi è possibile a noi; senza dubbio non avrebbero esitato ad estendere il principio del simbolismo, precisamente nei termini in cui è necessario a noi di farlo.

Il pregiudizio fondamentale che, specialmente dal Medio Evo in poi, ha impedito i teologi e gli esegeti cattolici dal riconoscere il vero carattere della Genesi, dal punto di vista scientifico, si può ridurre in sostanza a quel vano ed inutile presupposto, che la Bibbia ci insegni direttamente, oltre che la religione, anche la scienza, da Dio lasciata, invece, alle disputazioni degli uomini. Ma indarno presumevasi, contro le esperienze di Galileo, che fosse la Bibbia un manuale di cosmografia; e invano così oggi si tornerebbe a prenderla per un manuale di storia.

---

(1) Cfr. la nostra conferenza su *L'Enigma della Genesi nel pensiero antico e moderno* (Firenze, 1908).

« Per risolvere pienamente — dice un chiaro teologo tomista, il P. Zanecchia (1), — le innumerevoli difficoltà che contro l'autorità e verità delle asserzioni bibliche i razionalisti derivano, sia dal progresso delle scienze naturali, sia dal paragone reciproco dei sacri testi, nonché dagli antichi documenti ai nostri tempi scoperti in Assiria e in Caldea, o dalle iscrizioni egiziane, bisognerebbe, come si suol dire, rivivere nei tempi e nei luoghi in cui l'agiografo compose il suo libro, e conoscere non solo lo stato d'animo dell'agiografo, ma anche la condizione delle scienze naturali a quel tempo, e i documenti, le tradizioni, le leggende, le figure retoriche orientali in uso là dove l'agiografo scrisse il suo libro.... Poiché la Scrittura, quale procedette dalle mani degli scrittori sacri, è un insegnamento divino in maniera umana; perciò nulla di divino contiene che non sia misto ad elementi umani, né alcunché di umano senza elemento divino.... Un insegnamento, peraltro, in modo umano e destinato ad uomini, per necessità porta seco i caratteri dell' indole, della cultura, e delle disposizioni individuali dello scrittore, nonché le cognizioni di scienze naturali, documenti, tradizioni, leggende ecc. così come in quel tempo e luogo, dove scrisse l'agiografo, vigevan nel popolo, e di cui fece uso lo scrittore per comporre il suo divino insegnamento.

« Per quanto, in ogni modo, la piena comprensione della mente dell'agiografo non sempre aver si possa, tuttavia questo ammesso, che Iddio nella Scrittura insegna per inspirazione precisamente ciò che l'agiografo intende e vuol insegnare, moltissime difficoltà svaniscono. Perché tutte e singole le cose insegnate dell'agiografo sono certo divinamente inspirate e vere, ma non in guisa assoluta, ossia in tutti i modi,

(1) *Scriptor Sacer sub divina inspiratione;* Romae, 1903; pag. 84-90; opera pubblicata con l'approvazione del Rev.mo P. Maestro dei Sacri Palazzi Apostolici in Vaticano.

ma in quel modo speciale in cui furono intese ed insegnate dall'agiografo.... Così, se lo scrittore fa uso di parabole, metafore, leggende o narrazioni, immaginate ad insegnare qualche verità di fede o di morale, quelle parabole o narrazioni per quanto siano da lui narrate a mo' di storia, non contengono una verità storica, perché lo scrittore non intende insegnarle come verità storiche, in sé stesse e per sé stesse considerate; ma di esse fa uso per insegnare una qualche verità che ha in mente, e che sola egli vuole insegnare. E pertanto quelle narrazioni.... così come giaccion nel libro, né sono insegnate come storia, né inspirate in quanto storia, né contengono una verità storica, ma solo una verità relativa, la verità intesa dall'agiografo, per cui sono inspirate ed insegnate.

« Adunque, nei sacri libri che si chiamano storici, sotto la forma storica, con la quale furono scritti, non sempre ritrovasi la vera storia dei fatti e il loro ordine cronologico; perché lo scopo degli agiografi non era già di narrare in ogni caso la vera istoria delle umane cose, ma essi facevano uso comune delle nozioni storiche, quali erano presso il volgo, per insegnare verità religiose e morali. Chi, pertanto, in quella che si dice storia sacra, presume ritrovare dovunque una vera ed accurata storia, si espone al certo pericolo di trovarvi invece, non la verità storica, ma degli errori storici. E questi non possono essere imputati né a Dio inspirante, né all'agiografo scrivente, ma a chi soltanto vi cerca una verità storica, non insegnata né da Dio né dall'agiografo.

« Insomma, nulla vieta che il sacro scrittore, per mostrare il procedimento di tutte le creature da Dio, abbia fatto uso di documenti e tradizioni, in cui le cose avvenute piú o meno si narrano con descrizione poetica. Così nei primi capitoli della Genesi l'introduzione dei giorni nella creazione istantanea, l'ordine con cui da Dio procedettero le cose, la descrizione della formazione dei protogenitori, la loro felicità innanzi la

caduta, la descrizione del paradiso di delizie, dell'albero della vita e dell'albero della scienza del bene e del male nel mezzo del paradiso, del fiume che di lì uscendo dividevasi in quattro parti; la relazione del colloquio di Dio con i progenitori caduti, delle tuniche di pelle con le quali Iddio li vestì, ecc., son narrazioni veridiche certo quanto alla radice dei fatti, ma nella loro forma descrittiva la poetica orientale non fu estranea. L'agiografo poi ricevé quelle narrazioni così come erano in uso presso i popoli, e nel libro sacro le riportò, non già per approvarle con la sua propria autorità, specialmente in quella forma; bensì in quanto che, per lume di inspirazione, giudicò dover essere scritte, affinché i popoli conoscessero i beni tutti del mondo non aver avuto altro autore all' infuori di Dio, che manifestò una speciale provvidenza verso l' uomo e per lui dimostrò singolare misericordia del pari che giustizia. Di tal genere, certo, furono le verità che l'agiografo volle nei detti capitoli trasmettere; e lo scopo suo, pertanto, non era quello di descrivere al popolo il vero modo con cui le cose da Dio procedettero. Giacché se egli, per rivelazione divina, avesse descritto il vero modo con cui le cose furono da Dio create, il popolo rozzo e abituato alle volgari tradizioni non avrebbe al sacro scrittore prestato alcuna fede, e avrebbe disprezzato la Scrittura.

« Tutta la Scrittura è, insomma, divinamente inspirata e vera; ma di che verità si tratti, se letterale o relativa, ciò resta a esaminare con perspicace e sana critica, riferendoci al modo con cui anticamente davansi gli insegnamenti. Se, infatti, oggi tanti mezzi dagli agiografi adoperati, nel dare l'istruzione religiosa, poco o per nulla adatti sembrano a noi, per le nostre abitudini e il progresso delle scienze, irragionevolmente si giudicherebbero disadatti nel tempo e luogo in cui furono scritti i sacri libri.... E perciò se ingiustamente i razionalisti dispregiano la sacra Scrittura, a motivo dei presunti errori suoi

contro i dati delle scienze naturali e contro la vera esatta storia, come se la Scrittura fosse inspirata ad insegnare quelle verità storiche e naturali, non lodevolmente si portano quegli esegeti e apologisti cattolici, che violentemente contorcono i testi delle Scritture per conciliarli con la vera storia e con le scienze naturali, pretendendo che i sacri scrittori abbiano insegnato quel che essi, invece, per nulla intendevano d' insegnare. »

Abbiamo tenuto a fare questa larga citazione dei princìpi esegetici svolti dall'autorevole teologo domenicano, perché il nostro lavoro non è, in sostanza, come i lettori vedranno, che il frutto della loro precisa e rigorosa applicazione alla Genesi. Dal mero punto di vista critico e storico, noi non avemmo in tutta l'opera nostra altro scopo che di dire la verità, quale appariva al nostro spirito, che ne ha subìto il fascino irresistibile ; ma, col mettere i dati della scienza a confronto con i dogmi teologici, noi vogliamo testimoniare inoltre che, per dire la verità, non è necessario uscire dal cattolicismo.

GENESI

[1] E l'Uomo conobbe la sua moglie Eva, ed essa concepì e generò Qain, e disse: Posseggo un maschio — [2] Ed essa inoltre generò Abele (Hebel) fratello di lui. E fu Abele pastore di greggi, e Qain fu coltivatore della terra. [3] E avvenne, a quei giorni, che Qain offrì

IV, 1 — *Conoscere* è detto usualmente nella Bibbia per esprimere in modo eufemistico le funzioni relative alla generazione umana. Per sè la parola (cfr. Genesi 38, 26: I Samuele, 1, 19) non si limita ad accennare il primo convegno sessuale fra l'uomo e la donna; ma innegabilmente la riunione di questo racconto immediatamente dopo quello del Paradiso terrestre — dove prima del peccato i progenitori sono dipinti come innocenti ed ingenui al pari dei bambini, e subito dopo il peccato ne son cacciati via, — fa pensare che, nell'intenzione per lo meno del redattore della Genesi, si volesse qui alludere alla prima concezione, per parte dei progenitori caduti, di un figlio del peccato. — Il nome *Qain*, significa *lancia* in ebraico, e si potrebbe etimologicamente intendere *fabbro ferraio* sul significato della radice araba QYN da cui è derivato; il ravvicinamento fatto qui dal testo con la radice QNH *acquistare, possedere*, ha soltanto un valore morale, parallelo a quello già dovuto osservare nel cap. 2, 5, circa il nome di Adamo. — Segue un'espresssione di gioia, troppo naturale in una donna che acquista il nome di madre (cfr. Giovanni, 16, 21, espressione parallela, e poi le narrazioni relative a Sara e Agar, Genesi 16, e Anna, I Sam. 1); e quindi una frase che difficilmente si può chiarire: *per* o *da Jahvé*, sarebbe da rendere, stando alle versioni dei Settanta, della Vulgata e del Targum Onkelos. Ma questi, non v'è dubbio, leggevano il medesimo nostro testo masoretico, il quale sintatticamente non sopporta che con isforzo un tale significato; oltre-

di frutti della terra un sacrificio a Jahvè; [4] e Abele anch' egli offrì de' primogeniti del gregge suo e dell' adipe loro. E riguardò Jahvè Abele ed il suo sacrificio, [5] ma non riguardò Qain e il sacrificio suo. Perciò adirossi gravemente Qain, e fu abbattuto il suo

---

ché sembra alieno al contesto (cfr. il v. 26), che sin d'ora fosse noto all'umanità primitiva il nome divino di *Jahvé*. Tutto considerato, pare quindi dover dire che qui semplicemente il testo è guasto, e in maniera da dare poca speranza di una correzione sicura. Il Gunkel preferirebbe leggere, in luogo di 'TYHVH, la forma verbale 'T'VH (*'et'avvéh*), e così tradurre con una certa probabilità: *ottenni un uomo, ch'io desideravo.* — È da notare soprattutto, che presso gli antichi orientali l' imposizione del nome era cosa di grande importanza, significando un vero e proprio atto di dominio giuridico e d'autorità civile, per parte di chi aveva il diritto a nominare i figli. Troveremo nella Genesi assai di frequente una duplice traccia d'imposizione di nomi ai figli, per parte delle madri o dei padri a vicenda, in una duplice serie di documenti originariamente indipendenti. I passi dove il nome è imposto dalla madre, come qui, denotano chiaramente l'originario influsso del diritto matriarcale, oltremodo antico, di cui abbiamo già trovato le tracce nel cap. 2, v. 24.

2 — Il nome di Abele, *Hebel*, ha in ebraico il significato di *alito*, e quindi *vanità;* attissimo certo, nella mente del narratore, a designare colui che era destinato a sparire così presto e così miseramente dal mondo. Se poi convenga riavvicinare l'espressione all'assiro *hablu* (o meglio *aplu*), *figlio*, per rintracciare un'etimologia più originale ed antica, non si può con sicurezza stabilire.

3 — Evidentemente il narratore non soltanto novera il fatto, ma suppone l'uso comune e il costume, già legalizzato nel mondo, dell' offerta sacrificale a Dio sopra l'altare.

4 — *Primogeniti*, come era voluto nelle leggi religiose dell' antico Oriente; cfr. Genesi 49, 3 con Esodo, 34, 19. — *Sacrificio*, la parola *minchàh* d'ordinario ha nella Bibbia il senso di offerta incruenta; qui, altrimenti.

5 — Gli esegeti sogliono ascrivere questa noncuranza di Dio verso l'offerta di Caino a ciò, che gli erano presentati i peggiori frutti del campo, mentre invece Abele sacrificava i migliori e immacolati primogeniti del gregge. Ma di questa inferiorità fisica e morale del sacrificio di Caino, il testo non dice assolutamente nulla, e la presunzione esegetica non ha quindi che un valore incertissimo. Il Gunkel crede che il testo qui manchi di qualche inciso, che dicesse appunto la ragione per cui Jahvé prediligeva l'offerta di Abele, e dispregiava quella di Caino. In ogni modo,

volto. [6] E Jahvé disse a Qain: Perché ti se' tu adirato, e perché abbattuto è il tuo volto? [7] Ma via, se agisci bene, lo puoi tener alto; e male agendo, alla Porta il peccato — [8] Ed ebbe in ira Qain il suo fratello Abele; e avvenne poi che furono essi nel campo, in-

---

però, secondo il concetto orientale, Iddio non ha nessun dovere di far conoscere all'uomo le ragioni del suo operare in pro dell'uno più che dell'altro: idea che risolvesi in ciò che teologicamente noi diciamo il mistero della predestinazione. Caino di tutto ciò si adonta, perché sa che la predilezione di Jahvé è causa di prosperità, mentre la sua disgrazia gli apporterà malanni d'ogni sorta.

6 — Non si racconta il modo con cui poté entrare Jahvé in relazione con Caino e parlargli. Forse il redattore di queste tradizioni ha voluto evitare antropomorfismi pericolosi allo spirito di un antico Israelita, così naturalmente propenso all'idolatria. — *Abbattuto* è il volto di Caino per la tristezza, ed in mali pensieri di rappresaglia contro Abele.

7 — Reso a lettera, senza preoccupazioni esegetiche, il verso è da tradurre: *Suvvia, se bene tu fai, l'alzare* (*del volto?* cfr. Job 11, 15; Geremia 3, 12) *e se non fai bene, alla porta la colpa si giace* (come bestia d'armento in riposo); *e verso di te è il desiderio di esso* (notisi la sconcordanza grammaticale con *colpa*, cui sembra riferirsi il pronome) *e tu dominerai sovr'esso.* Il testo è certamente e irrimediabilmente guasto, e la versione, malgrado le eventuali correzioni dei critici, non può essere che approssimativa. Il senso, in ogni modo, parrebbe questo: quando tu agisci con buona coscienza morale, il tuo volto non è abbattuto dalla tristezza, ma lo puoi tener alto e francamente procedere innanzi a chiunque; e se vuoi agir male, sappi che è colpa la quale ti rende responsabile e suscettibile di giudizio e punizione (i tribunali popolari in Oriente solevano tenersi alle *porte* della città, che erano come un pubblico fòro); del resto poi tu devi saper dominare i tuoi mali desideri. Quest'ultima frase è troppo simile a quella del cap. 3, v. 16, per non essere facilmente creduta la semplice e ipotetica ricostruzione d'un qualche redattore secondario.

8 — Il Samaritano, i Settanta, la Siriaca Pescita e la Vulgata leggono concordemente: *E disse Caino al suo fratello Abele: Andiamo nel campo.* Ma questa seconda espressione, che manca nell'ebraico masoretico, sembra originata dalla necessità di quel *disse,* a cui nel testo ebraico non segue poi la cosa detta. Tradurre: *e parlò,* è cosa piuttosto arbitraria. È quindi preferibile il correggere col Gunkel l'espressione verbale *vayyômer* (da 'MR) in *vayyemer* (da MRH), *avversare*, o meglio in *vayyêmar* (da MRR) *ebbe in ira*, come ho tradotto.

sorse Qain su Abele suo fratello, e l'ammazzò. [9] E Jahvé disse a Qain: Dov'è Abele, tuo fratello? Rispose: Non lo so; son io forse il guardiano del mio fratello? [10] E disse: Che cosa hai fatto! La voce del sangue di tuo fratello grida a me su dalla terra; [11] e perciò

Maledetto sii tu via dalla terra,
la quale aprì la sua bocca,
a ricevere il sangue del tuo fratello (per tua mano).
[12] Che se tu lavorerai la terra,
essa non ti darà più la sua forza,
instabile e fuggiasco devi essere tu sulla Terra.

---

9 — Al malefatto di Caino tosto consegue inevitabile e preciso il giudizio di Dio in poche e solenni parole. Cfr. le osservazioni già fatte ai v. 8 segg. del cap. 3, col quale il nostro racconto ora gareggia in grandezza e sublimità. — Caino tenta ironicamente di scusarsi, con un accenno sprezzante alla qualità di Abele come pastore di greggi: forse che il *guardiano* ha bisogno d'essere poi guardato da altri? Ma un tal metodo di discolpa, che può magari giovare in un giudizio umano, non ha valore innanzi a Dio, che tutto conosce sulla terra e nel cuore dell'uomo.

10 — Gli antichi Ebrei credevano che l'anima umana risiedesse principalmente nel sangue, versato il quale certa era la morte; e credevano più ancora, che un attentato ingiusto alla vita altrui, quand'anche potesse sfuggire alla giustizia vendicatrice degli uomini, non rimarrebbe occulto e inulto dinanzi alla sapienza e onnipotenza divina. Il sangue versato e suzzato dalla terra, l'anima cioè dell'ucciso, secondo l'antico concetto orientale, gridava pur giustizia a Dio, padre di tutte le creature sue, e giustizia otterrebbe di sicuro. Cfr. la storia di Nabot: I dei Re, 21; e inoltre Job 16, 18; Ezech. 24, 7 seg.; Isaia 26, 21.

11 — La sentenza, come nei precedenti capitoli, è redatta in libera forma poetica. In punizione del suo misfatto, Caino è condannato ad abbandonare per sempre la vita stabile e tranquilla dell'agricoltore nella terra coltivabile, che è stata profanata dall'orrendo fratricidio, e destinato a vivere una nomade incerta vita di esule per il deserto.

12 — Se il fratricida presumesse contrastare al decreto di Dio, la terra profanata si ricuserebbe di fruttificare. Iddio è signore del tutto, e al suo giudizio è impossibile sottrarsi.

[13] E Qain disse a Jahvé:
Troppo grande è il mio peccato, sì ch'io portar lo possa;
[14] così mi cacci oggi via
dalla faccia della terra,
e dalla faccia tua sarò nascosto;
e instabile e fuggiasco esser dovrò su la Terra,
talché ognuno che m'incontri, mi ammazzerà.
[15] E disse a lui Jahvé: Perciò
Chiunque ammazza Qain,
ne patirà sette volte vendetta.

E Jahvé impresse in Qain un segno, perché non lo colpisse chi lo incontrasse mai. [16] E Qain si partì via dalla presenza di Jahvé, e dimorò nella Terra di Nod, a oriente di Eden.

---

13 — Gli esegeti sogliono intendere, che Caino qui disperi di poter ottenere il perdono (la qualità di *portare*, *sostenere*) del suo *peccato;* ma qui *peccato* significa invece, senza dubbio, la pena incorsa a motivo e in conseguenza del peccato stesso. Caino dice che la pena del suo fallo è troppo grande e gli pare esagerata, da non poterla sopportare: perchè errante nel deserto egli teme di essere assassinato dalla gente. Eppure, il timore di essere destinato a subire la sorte misera di suo fratello Abele non gli darebbe che il diritto a dire: Ben mi sta! secondo le norme della pena del taglione, vigente pure nella Legge mosaica. Ma Iddio misericordioso, oltre che giusto, allieva a lui la pena, come ha già fatto per i progenitori. Stupenda sublimità morale di questi racconti!

14 — L'espressione è relativa al concetto ovvio fra gli antichi Orientali, che per un uomo l'uscire dal paese natale, dalla patria, fosse anche un andar lontano dal suo Dio, e sottrarsi alla sua presenza, al suo sguardo, alla sua grazia, esponendosi a ogni sorta di mali da parte dei popoli (e degli Dei) stranieri e nemici.

15 — Secondo il concetto della pena del taglione, in vigore fra gli antichi popoli orientali, la uccisione di un uomo a tradimento doveva essere vendicata con la morte dell'uccisore o di qualche suo prossimo parente, o di un appartenente insomma alla stessa tribù. La famiglia e la tribù dell'ucciso, per sentimento di solidarietà, assumevasi il compito della vendetta. Caino, cacciato per decreto di Dio dalla patria terra, e condannato ad errare fuggiasco e solo qua e là per luoghi ad esso inospiti ed avversi, teme di poter essere facilmente ucciso, tanto più in quanto che l'uccisore sarebbe stato più o meno sicuro dell'impunità, non

**

[17] E conobbe Qain la sua moglie, la quale concepì e generò Henoch. Egli fu edificatore di città, e la città chiamò col nome di suo figlio Henoch. [18] E fu a Henoch generato Irad, e Irad generò Mechuyael, e Mechuyael generò Metusael, e Metusael generò Lamech.

[19] E Lamech prese due mogli; nome dell' una Ada, e nome dell' altra, Zilla. [20] E Ada generò Jabal, che fu padre di quelli che dimoran nelle tende e fra i greggi; [21] e il nome del suo fratello Jubal, che fu padre di tutti quelli che suonano la cetra ed il flauto.

---

potendo Caino sperare, nella sua solitudine, l'aiuto e la vendetta dei consanguinei lasciati in patria. Per evitare al fratricida così misera fine, Iddio gli imprime un *segno* — che il testo non accenna quale sia più da vicino, e che ci sforzeremo di determinare — affinchè gli eventuali avversari incontrandolo abbiano a risparmiargli la morte. Quel *segno* denota che l'uccisione di Caino sarebbe vendicata da Dio con la morte non dell'uccisore soltanto, ma di altri sei consanguinei della sua famiglia o tribù. *Ne patirà vendetta*, in senso neutro; a lettera: *sarà vendicato,* si può riferire anche personalmente al *Qain* precedente.

16 — *Nôd*, terra dell'*esilio;* nome fondato sul termine di *fuggiasco* (*nâd*) applicato da Dio a Caino. — Secondo i critici, l'ultima frase potrebbe anch'essere una glossa posteriormente aggiunta.

17 — *Egli,* a chi si riporta? L'Holzinger vorrebbe di preferenza credere, come suole, che chi edifica la città le imponga il suo nome; e perciò *egli* sarebbe Henoch, e la frase *nome di suo figlio,* sarebbe una posteriore distrazione del testo originario che portava *nome suo*. La congettura sarebbe da accettarsi ripensando che era contrario al carattere di Caino, condannato e destinato ad essere per tutta la vita sua *instabile e fuggiasco*, il farsi edificatore di città dove tranquillamente e stabilmente dimorare. Bisogna, però, saper ricordarsi che la critica, quando si spinge fino a voler determinare siffatte minuzie, diventa per se stessa molto incerta ne' suoi resultati.

18 — *'Irad* è pronunziato nei Settanta *Gedad*, nella Siriaca Pescita *'Idad,* presso Aquila anche *'Arad*. — *Mechuyael,* nei Settanta si pronunzia *Meêl,* ed anche *Mauiael.*

21 — *Suonano*, letteralmente: *maneggiano.*

[22] E Zilla anch' essa generò Tubal-Qain, fabbro, che fu padre d'ogni artefice del bronzo e del ferro; e la sorella di Tubal-Qain, Naama. [23] E disse Lamech alle mogli sue:

Ada e Zilla, udite la mia parola,
mogli di Lamech sentite il mio detto:
Che ammazzo un uomo per la mia ferita,
e un giovane per la mia lividura.
[24] Che sette volte n' ha vendetta Qain,
ma Lamech settanta volte e sette.

**

[25] E conobbe Adamo inoltre la sua moglie, la quale generò un figlio, e il nome suo chiamò Set: poiché « Dio m' ha dato un altro seme, in luogo di Abele, che Qain ammazzò. » [26] E a Set puranco fu generato un figlio, e chiamò il suo nome Enos. Allora s' incominciò ad invocare il nome di Jahvè.

---

22 — *Fabbro*, sembra una antica interpretazione del precedente nome *Qain*, introdotto e riunito con quello di *Tubal*. Invece il testo è privo qui della consueta frase *che fu padre*, reintegrata dai critici sugli esempi che precedono.

23 — Il senso è chiaro. Lamech si vanta, come suol fare ogni beduino che si rispetta, in presenza delle sue donne, per la forza, l'ardire, il valore che gli è proprio. Lamech ha stima di *Qain*, perchè questi si può vendicare il settuplo di un'offesa ricevuta; ma dichiara di essergli grandemente superiore, perchè la sua potenza è tale da vendicare *settanta sette volte* le offese fatte a lui; come sarebbe l'uccidere un uomo per avere da quello ricevuta una semplice scalfittura (*ferita, lividura*) della pelle. È noto come anc'oggi i Beduini vivano sulla medesima base di un simile concetto morale; uccidono chi s'attenti a versare una goccia sola del loro sangue.

25 — Si dubita che invece di *Adamo* abbia a leggersi anche qui *l'Uomo* (ebr. con l'articolo che preceda, come nel cap. 2, 17 e 21. I Settanta e la Pescita hanno: *la sua moglie Eva, la quale concepì e generò* ecc.; da preferire l'ebraico. — *Ha dato,* letter. *ha posto,* ebr. *shat,* gioca di parola col nome *Set*, come per darne l'etimologia. Cfr. l'osservazione già fatta al nome di *Qain.*

**

[1] Questo è il libro della genealogia di Adamo.

Il giorno che Dio creò Adamo, a immagine di Dio lo fece; [2] maschio e femmina li creò, e benedisse loro e li chiamò col nome Uomo, il giorno che furon creati. [3] E visse Adamo 130 anni, e generò un figliuolo, a sua immagine e somiglianza, e il nome di lui chiamò Set. [4] E furono i giorni di Adamo, dopo che ebbe generato Set, 800 anni, e generò figliuoli e figliuole. [5] E furono i giorni tutti di Adamo, ch'ei visse, 930 anni, e morì.

[6] E visse Set 105 anni, e generò Enos. [7] E visse Set, dopo che ebbe generato Enos, 807 anni, e generò figliuoli e figliuole. [8] E furono i giorni tutti di Set 912 anni, e morì.

[9] E visse Enos 90 anni, e generò Qenan. [10] E visse Enos, dopo che ebbe generato Qenan, 815 anni, e generò figliuoli e figliuole. [11] E furono i giorni tutti di Enos 905 anni, e morì.

[12] E visse Qenan 70 anni, e generò Machalalel. [13] E visse Qenan, dopo che ebbe generato Machalalel, 840 anni, e generò figliuoli e figliuole. [14] E furono i giorni tutti di Qenan 910 anni, e morì.

[15] E visse Machalalel 65 anni, e generò Jered. [16] E visse Machalalel, dopo che ebbe generato Jered, 830 anni, e generò figliuoli e figliuole. [17] E furono i giorni tutti di Machalalel 895 anni, e morì.

---

26 — *Allora s' incominciò:* i Settanta e la Vulgata leggono, con tenue variante *(zêh hêchêl)*: *questi incominciò.*

V, 1 — *Libro;* l'espressione ebraica *sefer* può servire anche a indicare un piccolo contenuto di scrittura, come una semplice lista genealogica.

2 — *Uomo;* l'ebraico, è già noto, dice *'Adam.* Secondo il testo masoretico, quindi, parrebbe doversi intendere che lo scrittore applichi il nome di *umanità* tanto all'uomo che alla donna. Ma i Settanta, invece, leggerebbero: *e « lo » chiamò col nome di Adamo.*

3 — *Un figliuolo,* manca nel testo ebraico, ed è supplito dai critici per coerenza sintattica.

5 — *Visse;* notisi che l'ebraico *chay* è un perfetto, come nel capitolo 3, 22.

[18] E visse Jered 162 anni, e generò Henoch. [19] E visse Jered, dopo che ebbe generato Henoch, 800 anni, e generò figliuoli e figliuole. [20] E furono i giorni tutti di Jered 962 anni, e morì.

[21] E visse Henoch 65 anni, e generò Metusalah. [22] E se n'andò Henoch con Dio. E visse, dopo che ebbe generato Metusalah, 300 anni, e generò figliuoli e figliuole. [23] E furono i giorni tutti di Henoch 365 anni. [24] E se n'andò Henoch con Dio, e disparve perché Iddio lo trasse a sé.

[25] E visse Metusalah 187 anni, e generò Lamech. [26] E visse Metusalah, dopo che ebbe generato Lamech, 782 anni, e generò figliuoli e figliuole. [27] E furono i giorni tutti di Metusalah 969 anni, e morì.

[28] E visse Lamech 182 anni, e generò un figliuolo; [29] e il nome di lui chiamò Noah, dicendo: Questi ci consolerà del nostro lavoro e dell'affanno delle nostre mani, per via della terra cui maledisse Jahvé. [30] E visse Lamech, dopo che ebbe generato Noah, 595 anni, e generò figliuoli e figliuole. [31] E furono i giorni tutti di Lamech 777 anni, e morì.

[32] Ed era Noah in età di 500 anni, e Noah generò Sem, Cham, e Japhet.

---

23 — *E furono;* apparentemente l'ebraico: *e fu.* Forse è un semplice errore (v. 31).

24 — *Disparve;* l'ebr. *'enênnu* letteralmente significa: *non è più.* — *Trasse,* letter. *prese,* assunse mirabilmente presso di sè nel cielo, come anche si narra d'Elia. Per il significato di *prendere,* in questo caso, cfr. Salmi 49, 16; 73, 24. *Andarsene con Dio,* è un'espressione di valore morale in pari tempo che reale. Però la frase, mentre sta bene in questo verso, non dimostrasi coerente nel v. 22, dove una redazione dei Settanta leggeva al solito: *E visse Henoch, dopo* ecc. senz'altro. Sarebbe difficile ristabilire la lezione originaria. Noi abbiamo aggiunto, col Gunkel, la dizione *e visse* al testo masoretico.

29 — *Ci consolerà,* ebr. *yenachamênu.* Ma i Settanta leggerebbero *yenîchênu* (a lettera: *ci riposerà*), che il Ball a buon diritto preferisce, essendo che la radice NVH, e non la radice NHM, ha ragione di motivo etimologico del nome *Noah.* Cfr. cap. 4, 1 e 25.

I PATRIARCHI

I.

La presunta storicità delle Genealogie.

Le minute e numerose osservazioni già fatte, esaminando separatamente le due cosmogonie dei primi tre capitoli, ci hanno dunque persuaso che ambedue provengono d'una lor propria origine, e rappresentano due cicli di tradizioni religiose ebraiche. La cosmogonia, cioè, del capitolo 1 ci offre la dottrina elaborata nei circoli della cultura sacerdotale, e quella, invece, dei capitoli 2 e 3 le ovvie tradizioni di carattere popolare. Alla prima fonte i critici han dato il nome di *Codice Sacerdotale,* alla seconda quello più generico di narrazione *Jahvista,* per la speciale frequenza con cui vi apparisce il nome divino *Jahvè,* in maniera si può dire esclusiva nel raccontar le vicende del più antico genere umano. Per non introdurre confusioni inutili, nel campo già per sè così intricato e complesso delle ricerche scientifiche, noi faremo pure uso delle medesime designazioni.

Se, dunque, ci volgiamo a considerare il gruppo delle tradizioni contenute nei capitoli 4 e 5, riferenti le generazioni dei Patriarchi avvenute fra la creazione e il Diluvio, non ci sarà difficile avvertire innanzi tutto, che queste tradizioni genealogiche non si presentano come un tutto organicamente ben fuso ed omogeneo. Esse, anzi, si prestano ad essere più in particolare distinte fra loro in almeno quattro diversi documenti. E sono, all'incirca: 1° la narrazione della morte di Abele, nei versi 2-16 del cap. 4; 2° la genealogia di Caino, per cui il verso 1 del cap. 4 va ricongiunto magari ai rimanenti 17-23; 3° il principio frammentario di una genealogia di Set, rimastaci nei soli due ultimi versetti del cap. 4 (25-26); 4° finalmente il capitolo 5 tutto intero, che ci dà una compiuta genealogia del genere umano dalla creazione al Diluvio.

Se un po' più da vicino esaminiamo ognuno di questi documenti, il contenuto del capitolo 5 ci fa subito la più viva impres-

sione per la sua compiutezza non solo, ma anche per la sua regolarità, esattezza, rigidità matematica. Le aride ripetizioni stilistiche, la ricerca meticolosa del numero, ci richiamano facilmente a memoria l'andatura del primo capitolo. Paragonati amendue l'uno con l'altro, ci dimostrano relazioni di fraternità ancora più intime; lo stesso uso del nome *Dio* (*Elohîm*) e di frasi e parole caratteristiche, come *creò*, *maschio e femmina*, *a sua immagine e somiglianza*, di cui cercheremmo invano le tracce per esempio nel cap. 4. Insomma, il cap. 5 appartiene esso pure la *Codice Sacerdotale*.

Però, osserviamo. In tutto il capitolo, il v. 29 relativo a Noè stona, per la sua vivace espressione, con la monotona uniformità del contesto. L'allusione alla terra maledetta da Dio, mentre non ha riscontro nel precedente documento del *Codice Sacerdotale*, ch'è il cap. 1, combina invece con la tradizione *Jahvista* del cap. 3. Come si ha da spiegare? Pensiamo che la riunione di questi documenti in un sol libro è dovuta all'opera di un redattore che ha liberamente usufruito, raggruppato, elaborato le tradizioni precedenti a portata di mano. Ora egli si trovò davanti, nel comporre insieme i capitoli 4 e 5, due diverse genealogie dei figli di Set. Prese e adottò nella sua integrità, come più confacente a' suoi scopi, quella del *C. S.*, e riferì soltanto frammentariamente — se pure non ebbe davanti che un nudo frammento — l'altra della fonte *Jah.* contenuta oggi nei versi 25-26 del cap. 4 e nel 29 del cap. 5, paralleli fra loro e per l'uso del nome di *Jahvè* e per la interpretazione etimologica dei nomi dei figli in bocca dei padri. Naturalmente al medesimo ciclo di tradizioni *Jahviste* appartiene anche il resto del cap. 4, così pittoresco. Scrutare più oltre le relazioni stilistiche e ideali con le fonti *Jah.* dei cap. 2 e 3 stimiamo superfluo.

Ciò posto, veniamo più d'appresso a considerare il capitolo 5, ch'è il più armonico nel suo complesso, e nei particolari il più deciso. La prima questione, che intorno ad esso naturalmente ci preoccupa, è quella non della sua verità — la verità della Bibbia è per noi un assioma pregiudiziale — ma della sua storicità. Ab-

biamo noi realmente in questo capitolo l'espressione e rappresentazione di un fatto o di una serie di fatti materialmente e sensibilmente avvenuti: il fatto cioè di dieci uomini di carne e d'ossa, in realtà vissuti quegli anni precisi, e padri in questo o quell'anno della loro vita mortale di quei dati figliuoli?

Sinceramente, noi non siamo più giudici del tutto spregiudicati riguardo alla presunta storicità del cap. 5; per ciò, che la nostra discussione è un seguito ovvio e naturale della versione, interpretazione e discussione dei tre precedenti capitoli. Abbiamo dovuto negare, prima di tutto, qualsiasi genere di storicità al cap. 1, dando di frego magari alle infinite sottigliezze dei concordisti, che a dispetto delle più palmari prove cercavano ancora di cedergli un filo, un barlume di espressione storica. Messi sull'avviso dall'interpretazione genuina e sincera del capitolo 1, paragonato con i sacri documenti dell'antica Babilonia, abbiamo dovuto riesaminare a fondo la presunta storicità, parziale almeno, che i concordisti avevano tentato di conservare ai capitoli 2 e 3 della Genesi, e di nuovo, alla luce de' più antichi documenti paralleli e di tant'altri argomenti, abbiamo dovuto ancora negare, salva restando la divina verità della Bibbia e la realtà religiosa o dogmatica espressa in quei capitoli, la pretesa storicità del racconto del Paradiso terrestre ne' suoi dati particolari di fatto.

Negando perciò la storicità dei due precedenti capitoli, siamo venuti anche a negare implicitamente — lo confessiamo — la storicità del principio del capitolo 5, dove si parla di un uomo realmente vissuto, non solo come capo e principio del genere umano, ma col suo nome proprio e personale di *Adamo;* il quale *Adamo* in età di 130 anni generò un figlio cui pose nome Set, e visse in tutto ben 930 anni. Se avessimo negato la storicità dei cap. 2 e 3 per questo, che ad essi è relativo il cap. 5, e questo non è storico, ora la nostra pregiudiziale contro il cap. 5, perciò che storici non sono i cap. 2 e 3 precedenti, sarebbe non altro che un circolo vizioso. Ma il vero si è, che per negare la storicità dei due precedenti capitoli noi abbiamo fatto appello a una quantità di argomenti fra i quali mai non è entrato il menomo accenno in

merito alla storicità del cap. 5, rimasta indiscussa e vergine fino a questo momento. E perciò l' onesto lettore vorrà persuadersi che la nostra pregiudiziale sulla storicità del cap. 5, rilevata dal nome proprio e personale di *Adamo*, con i seguenti dati cronologici della vita di lui, non è alla fin fine un pregiudizio.

La questione, però, vera e propria della storicità del cap. 5 è grave troppo, e non può esser presa, lo concediamo subito, così alla leggera. Lo schema cronologico, preciso e serrato, della vita dei dieci Patriarchi sembra così inestricabilmente riconnettere le esigenze della storia a quelle della veracità biblica; la maniera insomma di esprimersi del sacro scrittore pare così lontana, così opposta ai termini vaghi e generici e poetici e simbolici di una rappresentazione simile a quella dei cap. 2 e 3, e mancante di espressione storica; da parere impossibile, direbbesi, il negare la storicità di questo capitolo, senza riuscire in pari tempo a negare la suprema e divina veracità della Bibbia che per noi, lo abbiamo detto, è un assioma.

Va tutto bene. Ma che cos' è che ci obbliga a identificare la verità precisamente storica, piuttosto che simbolica e morale, di un quadro cronologico con la stessa divina veracità della Bibbia? Questa identità, se bene osserviamo, è in fondo in fondo un'affermazione la quale non si regge da sé, ma solo in forza delle eventuali prove critiche e storiche, atte a sostenerla e confermarla. Abbiamo qui dei numeri, ci si dirà; ma il numero non basta a determinare per sé la storicità delle espressioni intorno e su quel numero raccolte. L'accezione dei numeri, in un puro significato simbolico, non è forse ovvia nelle antiche religioni orientali? Ognuno può ripensare a Pitagora e ai pitagorici, ma noi per ora ci restringeremo al numero sette dei giorni della creazione, di cui abbiamo già verificato il mero valore simbolico.

Occorre, dunque, se vuolsi coonestare la storicità del cap. 5, non semplicemente affermarla come un postulato assiomatico della veracità biblica; ma provare davvero con argomenti positivi che quei numeri, questa cronologia, è una vera e propria storia, non un simbolismo di contenuto morale. È stato fatto?

II.

La cronologia biblica dalla Creazione al Diluvio.

Vediamo, innanzi tutto, che cos'è, che cosa vuole questa serie di numeri che ci preoccupa tanto, questa cronologia che si pretende storicamente garantita dalla veracità della Scrittura.

QUADRO CRONOLOGICO DEL CAPITOLO V.

	Ebraico			Samaritano			Settanta			Anno di morte dopo la creazione		
	Primo figliuolo	Resto	Somma	Primo figliuolo	Resto	Somma	Primo figliuolo	Resto	Somma	Ebr.	Sam.	LXX
1 Adamo	130	800	930	130	800	930	*230*	*700*	930	930	930	930
2 Set	105	807	912	105	807	912	*205*	*707*	912	1042	1042	***1142***
3 Enos	90	815	905	90	815	905	*190*	*715*	905	1140	1140	1340
4 Kenan	70	840	910	70	840	910	*170*	*740*	910	1235	1235	1535
5 Mahalalel	65	830	895	65	830	895	*165*	*730*	895	1290	1290	1690
6 Jared	162	800	962	*62*	*785*	*847*	162	800	962	1422	*1307*	1922
7 Henoch	65	300	365	65	300	365	*165*	*200*	365	987	887	1487
8 Metusala	187	782	969	*67*	*653*	*720*	187	782	969	*1656*	*1307*	2256
							(Luc. *167*	*802*)				(Luc. 2207)
9 Lamec	182	595	777	*53*	*600*	*653*	188	*565*	*753*	1651	*1307*	2227
10 Noah	506		(950)	500		950)	500		(950)			
Sino al Diluvio	.00			100			100					
Anno del Diluvio		*1656*			*1307*			*2262*				

Che cos'è, che cosa vuole, in apparenza almeno, questa cronologia, se si prende in significato propriamente storico, è chiaro lampante. Basta considerare, per comprenderlo, che il cap. 5 non

è un documento isolato e relativamente frammentario; ma invece esso fa parte, come abbiamo accennato, di quel *Codice Sacerdotale*, che ritroveremo lungo i rimanenti capitoli della Genesi, e che prolungasi, anzi, per tutti i cinque libri mosaici. Con la sua cronologia, tanto precisa e perentoria direbbesi, il *Cod. Sac.* vuol ricostituire la successione delle età del genere umano, anzi del mondo intero, dalla creazione sino agli anni in cui esso medesimo, quando che sia, fu redatto (1). È tutto il suo sistema di cronologia biblica, che in questi documenti al *Cod. Sac.* importa di esprimere; e particolarmente ha per iscopo di fissare la successione precisa dei tempi intercedenti fra la creazione del mondo e la vocazione di Abramo, che secondo la Genesi è il principio storico del popolo Ebreo. Nei capitoli seguenti, specialmente nel capitolo 11, abbiamo determinata dal *Cod. Sac.* la cronologia dell'età corsa fra il diluvio e la nascita di Abramo; in questo capitolo, invece, è registrata la cronologia del tempo corrente fra la creazione del mondo e di Adamo — opera di sette giorni — al diluvio. Abbiamo un principio di partenza fisso, dal duplice punto di vista biblico e storico, nell'età di Abramo, che all'ingrosso oscilla verso il duemila innanzi Cristo. Per l'età corsa fra la creazione del mondo e la esistenza di Abramo, invece, le date del *Cod. Sac.* contenute nel cap. 5 e 11 oscillano, pure all'ingrosso, fra i duemila e i tremila anni, a seconda che si accettano le date del testo Ebraico masoretico e Samaritano, o quelle della greca versione dei Settanta. Non ci occorre per ora stabilire più da vicino il valore di queste disparate testimonianze, né di scegliere, come faremo per conto nostro, la più vera e presumibilmente originale cronologia biblica. Vediamo, bensì, quale può essere la situazione di un esegeta, che voglia intendere in vero e proprio senso storico la cronologia del *Cod. Sac.* particolarmente in riguardo al presente cap. 5.

(1) La cronologia del *Codice Sacerdotale* non ha in genere e non pretende avere che un valore soprattutto morale. La nostra dimostrazione naturalmente si limita a rilevar quello dei testi che abbiamo fra mano.

Si tratta, in sostanza, di riflettere seriamente a ciò, che la Bibbia va considerata col massimo rispetto per Iddio che n'è l'autore. E pertanto occorre soprattutto interpretarla senza sottigliezze e sotterfugi, ma con sincerità e semplicità, così come semplici e sinceri vollero essere e furono quegli antichissimi scrittori, che nel sacro e venerando libro frammentarie o per intero accolsero le loro tradizioni religiose.

Ciò premesso, la situazione semplice e sincera di chi prende il capitolo 5 come storia è quella di accettare puramente ed esclusivamente come storica la cronologia della Bibbia dalla creazione del mondo alla vocazione di Abramo : un lasso di tempo fra i due e i tremila anni. Questa cifra, per quanto la si voglia ragionevolmente allargare di qualche centinaio d'anni sulle date offerte dai Settanta, può essere in verun caso la cifra reale della cronologia umana, dal suo principio sino a circa il duemila innanzi Cristo? La scienza moderna risponde assolutamente e definitivamente : No.

Che una simile risposta negativa della scienza moderna, quanto alla presunta storicità della cronologia biblica primitiva, sia del tutto oggidì decisiva e irreformabile, è comprovato anche dal fatto che ormai nessun esegeta cattolico che si rispetti osa più sostenerla. Non vi è più esegeta, per quanto reazionario e tradizionista, che, in possesso della più modesta cultura scientifica a norma dei tempi nostri, non si prenda la libertà di sforzare e oltrepassare i limiti della cronologia stabilita dalla Bibbia fra la creazione del mondo e la vocazione di Abramo, or di mille or di duemila, or di tremila anni e più; fino a tirare i termini cronologici tradizionali della Bibbia al punto necessario, voluto in tutte le guise dalla scienza antropologica e storica dei nostri tempi. Ed assistiamo quindi, noi cattolici, da ormai diecine d'anni alle mirabili sottigliezze esegetiche, ai curiosi sotterfugi strategici di quei nostri scrittori i quali, sforzati ad assumere, per l'antichità del genere umano, quando un otto, quando un diecimil'anni avanti Cristo, pure pretendono e cercano dimostrare, a se medesimi più che agli altri, che un simil computo cronologico sia proprio sto-

ricamente quello, nè più nè meno, espresso dalla Bibbia. Sono i soliti *concordisti*, trionfanti oggi pure, dopo aspre lotte e non in tutto ingloriose coi teologi dei quattromil'anni, nelle scuole dell'insegnamento cattolico; e loro compito è, come accennammo già, di far precisamente corrispondere *per fas et nefas* con i dati della Bibbia perennemente veri, non lo mettiamo in dubbio, i postulati scientifici del secolo XIX (1).

Non era certo più possibile — e sarebbe questo il valore della cronologia biblica — di far incominciare, come ai tempi di Galileo, l'inizio della creazione al principio di que' quattromil'anni avanti Cristo o più, che si vogliono imporre alla divina veracità della Bibbia. Malgrado fra la creazione della prima creatura, la luce, e la creazione dell'uomo, non distino per la Bibbia che soli cinque giorni, pure essi avevano abbandonato affatto la questione dell'antichità del mondo creato, e s'erano solidamente afferrati, come a punto di partenza cronologico, al momento della creazione di Adamo. Non abbastanza ammoniti dalla sconfitta patita, già secoli prima, allorché si pretendeva della Bibbia fare un manuale di cosmografia, essi oggi persistevano a volerla ridurre a un ma-

(1) Citiamo una volta per tutte la ben nota *Histoire de l'Ancien Testament* dell'Abate J. B. Pelt (Paris, Lecoffre) tradotta pure in italiano (Roma, Ferrari), e diffusissima nel clero cattolico. Essendo in sostanza quest'opera la versione di un consimile manuale tedesco dello Schöpfer possiamo a buon diritto considerarla come la rappresentante dell'odierno pensiero cattolico in fatto di scienza biblica. La *Storia* del Pelt è senza dubbio ciò che di meglio si ha, con approvazione ecclesiastica, nell'uso corrente del clero cattolico; essa usufruisce, sin dove è lecito e appena le è possibile, di tutte le affermazioni della scienza moderna. Tuttavia, chi è pratico delle questioni intravede benissimo in queste pagine, che il valore dei primi undici capitoli della Genesi è dato in senso prettamente storico non tanto per un sentimento di convinzione scientifica, quanto piuttosto per contentare *a priori* le esigenze dei teologi. Così gli esegeti obbediscono ciecamente ai teologi, i teologi se ne stanno agli esegeti, e l'equivoco è perpetuo e irresolubile. Noi tralasciamo pure di riferirci al commento sulla Genesi del P. Hummelauer, i cui risultati scientifici collimano con la *Storia* del Pelt, quando non sono ipotesi mal dimostrate.

nuale di cronologia, precisamente da servire alle esigenze scientifiche del secolo XIX.

Il metodo con cui gli esegeti concordisti cattolici tiravano e tirano anc' oggi, anzi oggi piú di prima, le cifre della Bibbia, sino a coprire bene o male quel letto di Procuste che è la scienza moderna, è abbastanza puerile. Prima di tutto si aggrappano alla diversità di date e di numeri che riscontransi fra l'Ebraico masoretico, il Samaritano e i Settanta. Questa diversità è tutt'altro che irresolubile, ed è frutto di ragioni chiare e semplici che noi spiegheremo, e che danno torto marcio ai concordisti. Eppure, di qui essi prendono motivo ad affermare, che la cronologia biblica è confusa e sbagliata tutta quanta, per colpa degli amanuensi beninteso, e che ci è quindi lecito di potervi inserire i numeri che ci par meglio.... Non insistiamo.

Di piú. La regolarità cronologica dei dieci patriarchi, da Adamo a Noè, da Noè per Sem ad Abramo, contenuti nel cap. 5 e nel cap. 11, non isfugge all'accorto lettore, e ne daremo noi ampia riprova. I concordisti, invece, ne approfittano per riconoscere in tale regolarità, atta a mostrare l'indole simbolica di quelle cifre, il fatto che la cronologia biblica non ci è data nella sua interezza, ma *per summa capita*, qua e là tralasciando una o parecchie generazioni intermedie, sino a poter formare quella cifra di otto o diecimil'anni, che a loro fa comodo per non dover arrossire in faccia alla scienza moderna. Ma, in nome di Dio, dov'è nel testo biblico il menomo cenno, che alluda a generazioni tralasciate per centinaia e migliaia di anni; dov'è un argomento positivo che ci autorizzi a smentire l'affermazione della Bibbia, che il tale è figlio del tal altro, e il tal altro è padre del tale? È forse un argomento la erronea e casuale ripetizione di un nome del capitolo 5, inserito dai Settanta (1) nella genealogia del cap. 11? È forse un argomento — un argomento serio e sincero — il sem-

(1) Cfr. l'*op. cit.* del Pelt, (vol. I, cap. IX) che ne ragiona con eccessiva ingenuità. Nella discussione generale del cap. 11 vedremo in che consiste e che cos'è questa ripetizione dei Settanta.

plice fatto, che il Nuovo Testamento qualche volta tralascia alcune generazioni a noi note nei quadri cronologici della Bibbia? Ma anzi, come abbiamo potuto notare a proposito del vangelo di san Matteo (I, 17), « le lacune genealogiche mostrano che l'evangelista ha voluto dare alla genealogia una simmetria simbolica; » e ciò, se mai, è la riprova che anzi gli Orientali hanno spiccata tendenza a considerare anche la storia medesima e la cronologia storica da un punto di vista simbolico, e quindi non in tutto né sempre rispondente alla espressione dei fatti.

Insomma, noi arriviamo perfettamente a spiegarci la sincerità e la scienza dei teologi ed esegeti medioevali, i quali davano un senso propriamente storico alla cronologia della Bibbia. Quando sulle origini del mondo e del genere umano la cosmografia e l'antropologia, nonché l'archeologia storica, nulla ancora propriamente avevano da dire in contrario alle accezioni ordinarie e comuni della Genesi in senso storico, la teologia e l'esegesi medioevale credeva di dover onestamente accogliere come storico il testo della Bibbia, e giovarsene in quel modo che a lei pareva il migliore. Le affermazioni recise e sicure della scienza non contraddicevano allora il concetto popolare di questi capitoli in senso storico, e per tanto, nonché dover risolvere la questione del simbolismo nella cronologia della Bibbia, i teologi scolastici non potevano neanche sospettare che di questo vero e proprio simbolismo avesse a proporsi il quesito. La perfetta storicità del cap. 5 era allora un postulato assiomatico, che nessuno sognavasi dover trarre in discussione.

La discussione è nata, per necessità, dopo le affermazioni della scienza moderna circa l'antichità dell'uomo, diametralmente opposte e inconvertibili colla cronologia della Genesi. Che la scienza moderna abbia ragione, lo concedono in sostanza, come abbiamo accennato, i concordisti medesimi, che ormai tutti, meno qualche inoffensivo ritardatario, escono affatto dal chiuso circolo biblico dei quattro o cinque mil'anni per ritrovarsi in quello della scienza con gli otto o diecimil'anni. Ma, ciò facendo, soddisfano realmente ai positivi resultati e alle incontrastabili esigenze del sapere mo-

derno? In nessun modo. Come abbiamo già confermato per i due precedenti capitoli, la scienza non si può contentare degli otto o diecimil'anni a lei scontati dai concordisti, ma ne vuole almeno un quindici anzi un venti o trenta e quarantamila e più, per definire a sufficienza i propri limiti del genere umano. La conclusione, che l'uomo sia sulla terra almeno antico di un venti o trenta mil'anni, è comune fra i dotti più sinceri ed onesti, e non si può repudiarla senza far onta alla ragione umana, creatura anch'essa di Dio. Superfluo poi notare, che già un quattro o cinque mil'anni avanti Cristo fiorisce l'impero egiziano; e dell'impero babilonese possono trarsi in campo testimonianze storiche ed astronomiche risalenti fino al settimo millennio avanti Cristo. E i millenni della nuova età della pietra? E quelli dell'antica età della pietra, che certo dovunque precedettero, anche in Egitto e in Babilonia, l'èra della civiltà e della storia, come l'uomo delle caverne ha preceduto l'uomo cittadino? Insomma, siamo sinceri una volta, e diciamo senza ambagi che — salva rimanendo la verità divina della Bibbia — non si può in verun modo conciliare la sua cronologia, storicamente intesa, con le innegabili date della scienza moderna (1).

Di molti concordisti, tuttavia, riusciamo a capire la buona fede, e non saremo parchi di elogi per la buona volontà e la cultura di taluno fra loro. Ma non possiamo tacere che, insomma, tutti gli sforzi da loro fatti, per armonizzare con la cronologia della Bibbia la scienza antropologica e storica, non potevano non esser vani, perché fondati sull'equivoco. Lo abbiamo detto: confondevano sin da principio due postulati affatto diversi, cioè la veracità e la storicità della Bibbia. Dicevano: La Bibbia è vera, perché opera di Dio; dunque il cap. 5 è una storia. Per vedere che l'entimema non corre, basta metterlo a paragone con quest'altro: Le parabole di Gesú sono vere; dunque sono altrettanti

(1) Cfr. la mia conferenza su *L'Enigma della Genesi nel pensiero antico e moderno* (Firenze, 1908), oltre quanto è stato già detto nella discussione sul Paradiso terrestre, pag. 78.

fatti storici. No; la questione della verità biblica è separata da quella eventuale della sua storicità. Il problema storico è, in questo caso, di natura assolutamente ed esclusivamente scientifica, e deve essere comprovato e discusso con positivi argomenti di natura storica. Si capisce, lo abbiamo detto, che simile problema non emergesse nella discussione dei teologi scolastici; ma non riusciamo a capire, che non sia posto in discussione dai concordisti d'oggi, i quali preferiscono imbrogliarsi nel viluppo di tante sottigliezze, piuttosto che riconoscere la loro insostenibile posizion di principio. Come non vedono essi, che con tanti sotterfugi mettono in serio pericolo quella verità della Bibbia, che pretendono coonestare, e la Bibbia medesima, e Dio che n'è l'autore, espongono al ridicolo dei non cattolici con incredibile scandalo e con sì larga defezione degli animi dal cattolicismo? Per conto nostro noi, separata del tutto la causa nostra da quella dei concordisti, non temiamo asseverare che il carattere simbolico del cap. 5, comprovato del resto da tanti argomenti, nonché recar pregiudizio alla verità della Bibbia, esalta e illustra vie più il suo divino valore.

E ancora. Se accettiamo in senso storico i dati numerici del cap. 5, dobbiamo in conseguenza ammettere, come fatto storico vero e proprio, la lunghissima vita di ciascuno dei Patriarchi fino a circa mille anni, nonché le loro generazioni operate nel secolo secondo (primogenito) o terzo ecc. (ulteriore figliuolanza) della loro stessa vita. A proposito di che, gli antichi i quali non possedevano, nei dati della critica archeologica da noi conosciuti, alcun mezzo di paragone a giudicare dal vero senso, non istorico, di questa cronologia, erano costretti ad ammettere, così come lo trovavano espresso dalla Bibbia — storicamente intesa — un così straordinario potere di vita in realtà manifestatosi nella più antica età del genere umano, specialmente innanzi il Diluvio. Ma, domandiamoci sinceramente, questo presunto fatto è una legge naturale o un miracolo? Si dirà ch'è un miracolo. Ma lo scopo? Forse che Dio ne aveva bisogno? Era necessario, dicesi, per propagare e diffondere l'uman genere sopra la terra. Puerilità; non

c'è bisogno di figurarsi Iddio che ha fretta di popolare tutta quanta la terra. Il genere umano pensa da sè a ottemperare al verbo divino di crescere e moltiplicarsi, anche nei limiti ordinari e modesti della sua vita, quale in ogni tempo ci è nota. Che cos'è questo miracolo permanente, di uomini che vivono quasi mille anni? Noi non riusciamo a comprenderlo, e la Bibbia d'altronde non solo non accenna in questo caso al miracolo, ma dice abbastanza chiaro, dal suo punto di vista, come vedremo, che la lunga vita dei Patriarchi, prima e dopo il Diluvio fino ad Abramo, era da prendersi come fatto naturale, qual'è la vita di anni cento o centoventi nei nostri tempi storici.

Ma come può risolversi storicamente la questione, se la vita dei Patriarchi la consideriamo un fatto naturale? I concordisti, in genere (1), sentenziano che in età così antica la vita umana poteva ben essere molto e molto più lunga della nostra.... Ma vale, nel caso, questo principio gratuitamente assunto? Quale biologo o fisiologo onesto può sul serio firmare, a beneplacito dei concordisti, che l'uomo, quale ci è noto nel suo proprio organismo di specie, può vivere all'incirca sino a quasi mille anni? In antico, dicesi, gli uomini avevano più lunga vita d'oggi. Ammettiamolo, per semplice supposto, se trattasi di non oltrepassare una cifra di circa 150 anni; ma qui si tratta di far dire alla Bibbia che precisamente nel terzo millennio avanti Cristo, dopo il Diluvio, gli uomini (cap. 11) vivevano circa 500 anni, e nel quarto millennio, a. Cr., e sia pure il quinto e il sesto, gli uomini prima del Diluvio duravano a vivere circa mille anni. E così posti i termini genuini del quesito, l'affermazione presunta storica della Bibbia non solo è smentita dalle più elementari esigenze della fisiologia e della biologia, ma sino dalle testimonianze della storia, per tutto ciò che di storico sappiamo davvero circa quelle antiche età.

(1) È l'opinione anche del Pelt (I, cap. VI); ma tali asserzioni evidentemente non hanno altro valore che di concessioni fatte alle esigenze aprioristiche dei teologi. Questo i concordisti non lo stampano, ma privatamente lo dicono chiaro.

Inutile indugiarci sulle ipotesi escogitate dai concordisti, per dare in ogni guisa un senso storico — un senso, in qualche modo, ragionevole — a questa cronologia e a quella del cap. 11, che storica non è e non vuol essere. Si è supposto, che gli anni di un patriarca millenario fossero espressione di un gruppo di generazioni; si è supposto, che i mille e mille anni di vita, nei Patriarchi singoli, debbano ridursi in altrettanti mille e mille mesi. Tutte supposizioni, che non hanno nel testo della Genesi il menomo reale fondamento, e che si tengono ritte a forza di puntelli e sotterfugi cavillosi, dai quali la divina semplicità della Bibbia assolutamente ripugna. Per concludere, poiché bisogna, qui l'esegesi concordista non solo ha fatto fiasco, ma si è resa goffa e risibile davanti al mondo; ha messo in pericolo non solo la verità storica della Bibbia, ma la medesima sua verità religiosa. Né poteva non sortire così misera fine, già che s'era partita da un falso principio: supporre provato ciò che era da provare, ed anzi provar non potevasi; la storicità del cap. 5.

III.

I Re antediluviani in Babilonia paragonati ai Patriarchi biblici.

Diciamolo pur chiaro: se un documento simile noi lo trovassimo redatto fra l'antica letteratura babilonese, come parte di quelle tradizioni sacerdotali, non ci verrebbe, neanco per sogno, da dire che è storico. Potremmo o dovremmo dunque dire che, nella mente di chi lo compose, esso fu ignobile falsificazione per ingannare il pubblico? Neanche questo; e semplicemente diremmo: Questo documento non è storia, ma un computo schematico, redatto con i metodi cronologici simbolici e religiosi in uso a quel tempo, allo scopo di rappresentare, in qualche possibile modo pla-

stico ai lettori, la vita del genere umano durante i secoli di cui non esiste una storia. L'autore non è un falsario, nè i suoi contemporanei lo prendono per tale; quello è il modo di esprimersi consentaneo ed ovvio in quei tempi. Se noi lo sappiamo intendere, come volle e deve essere inteso, quel documento non dice che una verità; e dov'è la verità, quivi è Dio.

Questa riflessione così giusta, così semplice, così perfetta ne' suoi minimi termini, che ci vien subito quando guardiamo spregiudicamente un documento babilonese, perchè non la dobbiamo accogliere davanti a un documento biblico, il quale — ed è il nostro cap. 5 — non è che una seconda edizione, riveduta e corretta, di un proprio e originale documento dell'antica letteratura religiosa di Babilonia? Spogliamoci ormai dei vecchi pregiudizi, e non abbiamo paura della Bibbia che, guardata coraggiosamente in faccia, non ci inganna mai.

Il principio che — nella costruzione cronologica dell'antico Oriente — lo spazio di tempo interceduto fra la creazione dell'uomo e il Diluvio sia da riempirsi con una lista di dieci nomi di individui fruenti una lunghissima vita, non è punto esclusivo della Bibbia, ma si riscontra pure fra gli Egiziani, i Fenici, i Persiani, gli Indiani, i Cinesi, e particolarmente fra i Babilonesi. C'è solo questa differenza: che la Bibbia chiama questi individui *Patriarchi*, consentaneamente alla coscienza che il popolo ebreo aveva della vita sociale dal punto di vista patriarcale delle tribù; mentre i Babilonesi e gli altri popoli, le cui tradizioni civili e religiose formaronsi quando già da secoli e secoli vivevano socialmente sotto regia costituzione di Stato, davano a questi personaggi antediluviani il carattere di *Re*. La lista di questi primitivi re babilonesi ci è stata fortunatamente conservata e trasmessa da Beroso, sacerdote caldeo, fiorito in Babilonia poco dopo Alessandro Magno, nei frammenti sino a noi pervenuti della sua grande opera sulle tradizioni babilonesi (1). Ci permettiamo di riprodurla e

(1) Cfr. A. Jeremias, *Das Alte Testament* etc. (Leipzig, 1906) pagine 220-223.

disporle a fianco la lista dei Patriarchi, per trarne poi le conclusioni che la comparazione di esse ci farà persuasi di accogliere:

	TESTO		
	DI BEROSO	BABILONESE	BIBLICO
1	Aloros	Aruru	Adam
2	Alaparos	Adapa	Set
3	Amelon	Amelu	Enos
4	Ammenon	Ummanu	Kenan
5	Megalaros		Mahalalel
6	Daonos		Jared
7	Evedorachos	Enmeduranchi	Henoch
8	Amempsinos	Amel-Sin	Metusalah
9	Otiartes	Ubara-Tutu	Lamec
10	Chsisutros	Atra chasis (Chasis-atra)	Noah

Ed ora qualche osservazione:

1. Per debito di sincerità, abbiamo già notato che primitivamente il nome di *Adam* non doveva presentarsi in quel senso etimologico apparente, che ha nel testo ebraico, di *Uomo;* e che invece questo nome era di origine e significato linguistico babilonese, quale: *giovane*, germoglio di tutta l'umanità futura, padre e fattore, per naturale progenitura, di tutto il genere umano; così come *Eva* (*Chawwah*, in parallelismo con *Adam* e sua moglie) è nominata dal suo carattere di genitrice, che *dà vita* a tutti gli umani viventi. Ciò premesso, non è in tutto priva di fondamento la comparazione di *Adam* (= *Chawwah*) con la dea *Aruru* babilonese, un ente secondario fra la suprema Divinità di Anu e il Caos oceanico, la quale appunto è deputata ad essere qual principio e punto di origine del genere umano; poichè essa lo forma e lo crea nei suoi componenti individui, sì come abbiamo visto (p. 90) a proposito del Paradiso terrestre. Che l'*Aloros* del testo greco di Beroso abbia a ravvicinarsi con *Aruru*, non vi si oppone certo la tenue variante, che da qualunque semplice evenienza può essere nata. È fin troppo risaputo a quante variazioni siano andati incontro i testi classici, a noi pervenuti, nel caso di riprodurre nomi o tratti di linguaggio diverso dal greco e dal latino: si confrontino coi documenti egiziani le liste reali di Manetone, e il testo punico del *Cartaginese* di Plauto con le odierne ricostruzioni dei dotti.

2. Col nome *Set*, e gli altri che seguono, la lista biblica dei Patriarchi manifesta viepiù chiara e decisa la tendenza e la volontà di rappresentare i Patriarchi medesimi con nomi prettamente ebraici, anche per esigenze etimologiche. Stimiamo superfluo di osservare che, data la veracità della Bibbia, se la lista si prende come storia bisognerà pur dire che il figlio di Adamo si chiamava proprio *Set*, e che la madre sua parlava ebraico. La lingua ebraica sarebbe la primitiva, se no il giuoco di parola sul nome *Set* è incomprensibile; e su tale affermazione, già vagliata (p. 83) parlando del Paradiso terrestre, non occorre qui tornare. Piuttosto osserveremo, che una variante del testo greco di Beroso conosce la lezione *Adaparos*, invece di *Alaparos;* ma, del resto, la comparazione di Alaparos con l'*Adapa*, creatura e servo di Ea, « duce e germoglio dell' umanità » che abbiamo incontrato esaminando il racconto del Paradiso terrestre, è ovvia e consentita dalla critica. Anche *Adapa*, nelle tradizioni babilonesi, è una specie di demiurgo, di creatore secondario o formatore dell'umanità di sulla materia preesistente — la terra liberata dalle acque del caos — e la sua vicinanza presso la Divinità (Ea) ci è già nota. In questo caso il suo parallelismo col *Set* biblico può esser rilevato, non tanto dall'osservazione che *Set* fu il grande Patriarca del culto di *Jahvè*, cioè della religione vera, quella che sola ci avvicina a Dio; quanto dalla più tarda concezione del Giudaismo — frutto di antichissime reminiscenze, senza dubbio — che Set il Patriarca fosse un Messia per i contemporanei, un essere cioè più divino che umano.

3. Qui la situazione è chiara. *Amelon* di Beroso è l'*Amelu* del linguaggio babilonese che vuol dire *Uomo*, precisamente come *Enos*, nella più antica lingua ebraica, significava *Uomo*. Tanto basta.

4. Avemmo occasione di osservare, indipendentemente dall'esame di questo capitolo, che *Qain* non combina veramente con il significato etimologico del verbo *possedere*, nel senso di *possesso* o simili; ma glottologicamente la parola *Qain* va considerata un nome relativo ad un verbo che significa *lavorare* con arte il *ferro*

ed altri metalli. Quindi *Qain* si può intendere *lancia* lavorata dal fabbro; ma è più consentaneo al linguaggio semitico di intenderlo e spiegarlo *fabbro ferraio:* e così lo spiega la Bibbia al v. 22 del cap. 4. Ora, *Qênan* non è che una variante linguistica di *Qain*, e significa esso pure *fabbro,* artefice in ferro e simili; precisamente come la parola aramaica: *Qainâyâ*. Tale identità fondamentale di *Qain* e *Qènan* sarà rilevata, anche per altri lati, più tardi. Ma intanto ci basta osservare, che l'*Ammenon* di Beroso evidentemente non è che la parola babilonese *Ummânu*, la quale appunto significa *Artefice*, fabbro, con questo identico significato esistente pure in siriaco e caldaico e, con diverse vocali forse, in ebraico.

5. Non si può istituire, per ora, fra i due nomi che un vago parallelismo accidentale; non del tutto trascurabile.

6. Le relazioni fra i due nomi non appariscono.

7. Il problema è qui della più alta importanza. L'*Evedorachos* di Beroso è con tutta evidenza identico al babilonese *Enmeduranki*. Chi era costui? Un antichissimo e sapientissimo re e sacerdote, essere più che umano, vivente in intima comunione con la Divinità, di cui possedeva per rivelazione i segreti, ne sapeva tutti i misteri, ed era signore del gran tempio di Sippar, sacro al Dio *Samas* che vi abitava, cioè al *Sole*, qual è il senso della parola semitica. Un' antica tavoletta babilonese parla di lui con questi termini:

Enmeduranki, re di Sippar,
prediletto di Anu, Bel, Ea;...
Samas e Adad sur un trono d'oro,
d'osservare l'olio su l'acqua, il segreto di Anu, Bel, Ea,
la tavoletta degli Dei, la tavola del mistero dei cieli e della terra,
il cedro prediletto ai grandi Dei, hanno dato in mano a lui....
Egli industre, savio, custode del segreto dei grandi Dei,
il figlio suo che ama, con tavoletta e calamo,
dinanzi a Samas e Adad, ei lo fa giurare e gli fa imparare:
[« Quando il divinatore, ecc. »
Il savio progenito di Enmeduranki re di Sippar,
levando su la tavola sacra, alzando il cedro,

progenitura sacerdotale, nato di padre santo,
dinanzi a Samas e Adad, nel loco della divinazione
[egli può presentarsi, ecc. (1).

Adunque, l'antico re di Sippar e sacerdote del Sole ha ricevuto dagli Dei le tavole dove sono rivelati i misteri del cielo e della terra, e questi egli ha insegnato per tradizione al suo figliuolo, che li trasmetta ai figliuoli, e così via. I documenti babilonesi poi ci rendono edotti, che il re e signore del tempio del *Sole* in Sippar è non solo un celebre sacerdote della più remota antichità, ma anzi proprio il fondatore del Sacerdozio, cioè della classe di uomini che, sapendo i misteri dell'universo e l'intimo essere della sua costituzione cosmica rivelata dalla Divinità, ne dà pure conoscenza agli umani per via di oracoli astrologici e magici. Checché ne sia, non si può a meno di osservare che a Enmeduranki spetta in modo specialissimo il numero 365, poiché egli è sacerdote del *Sole*, vive in compagnia e intimità col *Sole*, che appunto compie la vita sua nel ciclo zodiacale durante 365 giorni, come sapevano e dicevano i sacerdoti caldei.

Premesso ciò, domandiamo al paziente lettore di permetterci il paragone del re di Sippar con *Henoch*. Questa parola ebraica proviene da una radice che vuol dire *consacrare*, e sarebbe da spiegare: *consacrato* al culto di Dio. Chi è questo Henoch? La sua presenza è espressa come quella di un personaggio che « camminò con Dio » per 365 anni, e poi sparve, perché Dio lo trasse a sè. Tanto dice, per far intendere come mai Henoch sia vissuto, malgrado la sua vita consacrata a Dio e menata nella sua intimità, così poco, rispetto agli altri patriarchi; la sua disparita non fu una morte, ma un passaggio a vita più intima e unita con Dio. Del resto, anche Enmeduranki presso i Babilonesi è piuttosto una figura divina — come l'Eracle greco — che umana.

Tuttavia, le parole della Bibbia relative ad Henoch sono molto laconiche, ed anzi estremamente indecise. La concisione del testo

(1) Versione abbreviata del testo babilonese; cfr. DHORME, *Textes babyloniens*, cit. pag. 140-147.

genesiaco ci farà impressione più che mai, se consideriamo che le tradizioni correnti in seno al Giudaismo, di origine e provenienza molto antiche, erano assai più ricche e precise a riguardo di Henoch medesimo. Il così detto *Libro dei Giubilei*, scritto come sembra in ebraico aramaizzante, verso i primordii dell'era cristiana, e che figura tra gli apocrifi della Bibbia come una storia — che genere di storia, lo vedremo — dalla creazione sino alla istituzione della Pasqua mosaica; il *Libro dei Giubilei* così parla di Henoch: « E nell'11° giubileo Jared sposò una donna per nome Baraka, figliuola di Rasuyal, figliuola della sorella di suo padre, nella 4ª settimana di questo giubileo; ed essa gli partorì un figliuolo nella 5ª settimana, nel 4° anno del giubileo, ed egli lo chiamò di nome Henoch. Questi è il primo tra i figliuoli degli uomini, di quelli che son nati sulla terra, che insegnasse la scrittura, la scienza e la sapienza, e che scrivesse in un libro i segni del cielo, secondo l'ordine dei loro mesi, perché i figliuoli degli uomini sapessero il corso degli anni, secondo il lor decorrere e i loro mesi.... Tutto egli vide e conobbe, e scrisse la sua testimonianza e trasmise la sua testimonianza alla terra per tutti i figliuoli degli uomini e per i loro discendenti.... Ed egli rimase fra gli angeli di Dio 6 giubilei di anni, ed essi a lui dimostrarono tutto quanto è sopra la terra e nei cieli, la signoria del Sole; ed egli tutto scrisse, ecc. » (1).

Che cosa avesse a contenere questo prezioso libro di Henoch, nel concetto dell'apocrifo scrittore, si può di leggieri congetturare da un altro libro apocrifo della Bibbia, che appunto è intitolato: *Libro di Henoch*. Esso è un gruppo delle tante visioni apocalittiche, composte in seno al Giudaismo palestinese fra l'età dei Maccabei e i primi decenni dell'èra cristiana, ed è volto tutto quanto a rivelare i pretesi arcani del cielo e della terra: è, né più né meno, una quintessenza di tutto ciò che l'astronomia, od

(1) Cfr. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* (Tübingen, Mohr, 1900), Vol. II, pag. 47. *Il Libro dei Giubilei* è contenuto nelle pag. 31-119; quello successivo di *Henoch*, nelle pag. 217-310.

anzi l'astrologia, e la magia babilonese avevano speculato nei templi e nelle scuole sacerdotali, di cui fra i Babilonesi l'antico re di Sippar, Enmeduranki, figurava essere stato l'istitutore.

Perché dunque, se il Giudaismo la sapeva tanto lunga su di Henoch, invece il nostro cap. 5 si esprime così laconico? La domanda, a noi che abbiamo già discusso le relazioni intercedenti fra i miti babilonesi e cananei e i primi tre capitoli della Bibbia, non può creare imbarazzi. Lo scrittore biblico, qui come nei precedenti capitoli, si è tenuto nei limiti del più guardingo laconismo, perché aveva da esprimere l'idea religiosa monoteistica con una materia infida e refrattaria, cioè con i simboli infetti di politeismo, che lo avevano preceduto nella via della dimostrazione religiosa attraverso l'errore. La relazione dell'Henoch del Libro dei Giubilei con un mito cananeo di Henoch semidio solare, la cui vita mortale dura un ciclo di 365 anni — come 365 giorni il ciclo del sole — e poi ritorna a vivere con Dio — nel Paradiso terrestre, dice il Libro dei Giubilei — non può essere messa in dubbio. E così non può essere dubbia la relazione intima che è fra il semidio solare cananeo, supposto dal libro dei Giubilei, e il semidio solare dei Babilonesi, Enmeduranki. Non staremo a ripetere eternamente le ragioni di imperiosa necessità, per cui lo scrittore biblico era obbligato a dipingere le sue verità religiose con i colori della mitologia contemporanea. Ammiriamo piuttosto la circospezione con cui felicemente l'agiografo è riuscito ad evitare anche qui l'idolatria, esprimendo invece un concetto della più alta importanza religiosa e morale: che la vita dell'uomo in Dio durante la terrena esistenza, anche se gli abbrevia i suoi mortali giorni, gli dispone però nel cielo una immortalità beata.

8. L'*Amempsinos* di Beroso è corretto giustamente dai critici in *Amel-Sin*, cioè: *Uomo di Sin* (*Luna*), sacerdote e rappresentante semidivino della *Luna* (*Sin*), come Enmeduranki lo è del *Sole* (*Samas*). In ebraico abbiamo *Metu-Selach*, cioè: *Uomo di Selach*, senza però che noi possiamo dire se quel *Selach* sostituisce od esprime — distrattone ogni valore idolatrico — qualche

Dio preebraico o cananeo, analogo al Dio *Sin* del nome babilonese. Nella genealogia di *Qain*, quando noteremo il suo parallelismo con la nostra, incontreremo il nome *Metu-sa-El*, che appunto significa in genere: *Uomo di Dio*. Forse lo scrittore biblico sostituì con *El* (*Dio*) una divinità mitologica anteriore, annessa a quel nome. In ogni modo questa osservazione si può far valere: che il Metuselah della Bibbia nasce dopo 60 anni di Henoch, e vive insieme con Henoch 300 anni; e 300 sono i giorni, in cifra rotonda, dell'anno solare, durante cui la luna è visibile nelle sue dodici volute attorno alla terra, parallele alle stazioni del *Sole* nei dodici segni dello zodiaco. L'astrologia religiosa degli antichi Babilonesi tutta brulicava di logaritmi come questo.

9. Il padre del Noè babilonese chiamasi *Ubara-Tutu*. Questo dato, fornito dai documenti, ci autorizza a correggere il nome greco di Beroso *Otiartes* in *Opartes*. Come abbiamo visto i due precedenti nomi corrispondere a divinità seconde, rispettive delle loro prime *Samas* (*Sole*) e *Sin* (*Luna*); così questo sarebbe rispettivo di *Marduk* (*Giove*). *Tutu* infatti è il nome proprio di Marduk come dio delle incantagioni, nella magia astrologica babilonese.

10. Le relazioni intercedenti fra il Noè del diluvio biblico e quello del diluvio babilonese, le studieremo nella discussione prossima, tutta dedicata al Diluvio. Qui le accettiamo come provate. Notiamo, quindi, che il nome di Beroso *Chsisutros*, dato al Noè babilonese, non è che la scrizione greca del babilonese *Chasis-atra*, scrittura per metatesi, non rara in quella letteratura, di *Atra-chasis*, l'*Arcisavio*, ch'è appunto il nome dai documenti babilonesi dato al loro Noè.

IV.

Valore primigenio della genealogia babilonese.

La lista di Beroso non puo dirsi o reputarsi una derivazione, più o meno mascherata, della Bibbia. Essa ha un valore proprio e indipendente. Anche la lista biblica ha certo un'origine propria,

nella odierna sua formazione; essa non è mera versione della lista babilonese, come vedremo anche dai numeri in ambedue le liste diversissimi circa la vita dei Re e dei Patriarchi. Ma le due liste non si ignorano, e non son nate certo inconsapevolmente l'una e l'altra separate fra loro. Le relazioni d'ambedue, prese nel loro complesso, sono così definite da dover in ogni modo concedere che l'una abbia servito d'archetipo all'altra. Quale? Ecco la domanda.

La risposta non può essere dubbia. L'archetipo è la lista babilonese. Per essere autorizzati ad asserirlo, noi potremmo contentarci, a rigore, della ragione generica di una maggiore antichità che possiedono i sacri documenti della letteratura babilonese, a fronte della Genesi. Come abbiamo accennato, queste tradizioni per quanto giustamente vogliano dirsi antiche, anzi anteriori all'epoca mosaica, nondimeno siamo sempre obbligati ad ammettere che si formassero in seno al popolo Ebreo in un'età di molto posteriore alle corrispondenti tradizioni babilonesi.

Che mai poteva essere, come nazione, il popolo Ebreo in Palestina, in Arabia, o nel Delta fra il 1300 e il 2000 avanti Cristo? Nulla, o quasi nulla. Eppure nel 2000 av. Cr. già da secoli, da millenni, la civiltà e la letteratura babilonese era la cultura propria dei popoli palestinesi, e le sacre tradizioni religiose di Babilonia, come il *Mito di Adapa,* vi erano diffuse e popolari. Il supporre, dunque, peggio ancora, l'asserire *a priori*, che le tradizioni bibliche siano la fonte originale di ogni altra, le babilonesi comprese, è oggi un tale anacronismo storico, da non meritare una confutazione scientifica.

Questo dal punto di vista generico e, per dire così, pregiudiziale. Ma l'argomento perentorio in favore della lista babilonese è dato dal carattere intrinseco di ambedue le liste medesime. Lo abbiamo osservato di già: il capitolo 1 cosmogonico non si spiega che a supporre un'anteriore cosmogonia mitologica, dallo scrittore sacro trasformata a rappresentare l'idea monoteistica, il dogma della creazione. Le immagini offerte dai cap. 2 e 3 di Dio che passeggia al fresco della sera, del serpente che parla ecc.

si spiegano solo ammettendo un mito antecedente cananeo e ancor piú antichi miti babilonesi, che l'agiografo abbia usufruito ad esprimere invece una verità religiosa, il dogma del peccato originale. Così è del cap. 5. Il personaggio di Henoch, con i suoi 365 anni di vita con Dio, e la successiva sua disparizione in Dio, messo a confronto con l'Henoch babilonese (*Enmeduranki*) e cananeo (del *Libro dei Giubilei*) di carattere mitologico-solare, tradisce subito il suo preciso essere originario e nativo in Babilonia. Si spiega bene come l'antico semidio solare, fra le mani dell'agiografo, sia diventato l'espressione di un concetto altamente religioso: è inesplicabile, invece, che la figura così pura e semplice dell'Henoch biblico abbia generato il gran sacerdote degli astrologi babilonesi; com'è strana quella cifra di 365 anni di vita propri di un uomo, fra gli altri che ne vissero quasi mille e non ebbero, specie i primi cinque, gravi demeriti presso Dio. Anche Noè dicesi che « camminava con Dio, » eppure egli visse così a lungo come gli altri patriarchi, e fu loro contemporaneo, perchè visse più di un secolo insieme con Adamo. Nel concetto della Bibbia la pietà religiosa è appresa come causa di lunga vita in terra, più che di una morte precoce. Anche il Noè babilonese, presso Beroso, *sparisce* dalla terra, accolto nel consesso degli Dei, ma non per morte precoce, anzi dopo lunghissima vita; e il Noè biblico pure, vantato per la sua pietà religiosa, vive lunghissimamente.

Insomma, la lista dei dieci patriarchi del cap. 5 non è che la trasformazione di una lista parallela, creata in Babilonia con iscopo mitologico. Non può essere dunque una storia, ma un simbolo di significato religioso monoteistico.

Rimane da spiegare — e non è di poca importanza — il fatto delle cifre d'anni di vita concesse ai patriarchi. I re della lista di Beroso regnano in complesso 432 mila anni, variamente distribuiti: i Patriarchi, invece, della Bibbia vivono circa 1000 anni ognuno. Ambe le liste hanno in comune la enorme durata dell'esistenza umana, cioè la stessa impossibilità di vivere tanto, fisiologicamente parlando. Ma domandiamoci subito: donde è nata,

che cosa vuol dire questa accolta di cifre come espressioni simboliche, se non è la relazione di altrettanti fatti storici?

Abbiamo visto, interpretando il cap. 1, che noi non potevamo a sufficienza spiegarci la rappresentanza biblica del *Tehôm*, del caos oceanico, se non ricorrendo al mito babilonese corrispondente. Così nel cap. 3 la immagine di Dio che passeggia al fresco della sera l'abbiamo compresa in bocca all'agiografo, solo riportandoci ai miti babilonesi che l'avevano in proprio, quasi obbligando lo scrittore biblico pure a servirsene. Quivi stesso, la figura del serpente che parla l'abbiamo compresa simbolicamente senza sforzo, riferendoci al precedente mito cananeo che la creò a scopo di idolatria. Così pure nel cap. 5 il numero 365 della vita di Henoch, obbligandoci a vedere nel quadro cronologico della Bibbia gli innocenti avanzi simbolici di precedenti rappresentazioni mitologiche, ci ha indicata la via per raggiungere la fonte originale di questi numeri. Il 365 nella Bibbia non si spiega che ricorrendo all' Henoch mitologico delle tradizioni cananee, cui spettava il numero 365 come semidio solare: tanti anni di esistenza, quanti i giorni solari del ciclo zodiacale. Le altre cifre hanno tutte senza dubbio consimile ragion d'essere. Si comprende bene, però, che non sia più possibile afferrarla, attraverso le parole della Bibbia, la quale ha spogliato nomi e cifre di qualsiasi valore men che onesto. Questo può dirsi, bensì, che tanto i re di Beroso, quanto i patriarchi mitologici della tradizione cananea, ambo le liste concedevano agli eroi dell'antichità lunghissima vita, perchè li consideravano come esseri super-umani, semidei. Questo secondario carattere di divinità abbiamo osservato, a proposito del 7°, 8° e 9° patriarca, che era intimamente collegato a qualcuno dei maggiori Dei del cielo, dei pianeti e degli astri. È quindi naturale che la vita fittizia e mitologica di questi semidei astrali, vissuti in terra al tempo del Paradiso terrestre — quando la terra e il cielo erano congiunti fra loro in una sola unità di vita — fosse misurata a norma di un qualche computo astronomico, od astrologico per meglio dire, del quale noi oggi non possediamo la chiave. Su dieci patriarchi, soltanto di uno, Henoch, comprendiamo la cifra;

siamo quindi come persone ridotte al tentativo di intendere la lingua di un cifrario, del quale solo qualche raro segno ci fa scorgere in che lingua sia scritto. I Babilonesi, astrologi e matematici per eccellenza, computavano le relazioni fra il tempo e lo spazio — astronomia — in maniere diversissime, e con più sistemi di noi. Essi usavano il sistema sessagesimale (1), accanto al decimale, mentre noi non s'ha pratica che del secondo. Sui computi astronomici dei Babilonesi, e sulle svariatissime determinazioni che il numero dei giorni, delle ore, dei mesi lunari e solari prendeva nelle loro simboliche figurazioni religiose, noi non possiamo che fare dei cenni frammentari. Tanto per aver argomento a concludere che, dalla nostra ignoranza parziale del valore originario di quei numeri in senso simbolico, non si può ragionevolmente dedurre alcunché contro il loro simbolismo.

V.

Il simbolismo numerico della Cronologia.

Vediamo, tuttavia, se è possibile sorprendere nella Bibbia medesima le tracce del suo simbolismo numerico. È credibile infatti che gli scrittori biblici non riproducessero — come per Henoch — i numeri dei miti cananei, ma seguissero invece un loro proprio sistema di cronologia. Quale sistema fosse, lo ignoriamo; né può far meraviglia. A noi basti per ora — è più che sufficiente al nostro scopo — di afferrare gli indizi del simbolismo dei numeri.

Riprendiamo, infatti, col lettore la tavola cronologica già presentata quale risultante delle cifre trasmesse dal testo ebraico Masoretico, Samaritano e dei Settanta. Come abbiamo già osservato, ciascuno dei tre ha varianti che portano ad una special

(1) Il sistema sessagesimale presiede anc'oggi ai computi cosmografici e calendarici ordinari. I Babilonesi lo prediligevano, perché di maggiore flessibilità che il sistema decimale. Infatti il 6 ha più divisori e moltiplicatori del 10. Cfr. H. Winckler, *Die babylonische Kultur* (Leipzig, 1902) pag. 21.

somma collettiva degli anni intercedenti fra la creazione del mondo, o di Adamo che dir si voglia, e il Diluvio; il Masoretico ha la somma di 1656 anni, il Samaritano di 1307, i Settanta invece di 2262, o 2242 se dobbiamo starcene alle cifre di altra redazione. I concordisti, abbiamo detto, da queste varianti deducono subito che qui è tutto una gran confusione, e che dunque.... si può dire quel che a loro fa comodo. Esaminiamo attentamente queste cifre, per vedere se sono confuse, od anzi precisissime.

Guardiamo il testo Samaritano. La piccolezza delle sue cifre, per le quali viene assai diminuita la distanza degli anni fra la Creazione e il Diluvio, non può non fare impressione. Come risulta la diminuzione di un 350 anni in meno del testo Masoretico, uguali ai 350 vissuti da Noè dopo il Diluvio? Da ciò, che in genere il testo Masoretico aggiunge 100 anni alla cifra della vita dei patriarchi 6, 8, 9, al momento che essi generarono il loro primogenito. L'aggiunta del testo Masoretico fa l'impressione di una stonatura per ciò, che mentre nel Samaritano la vita dei Patriarchi va gradatamente diminuendo con la cifra della loro prima genitura, invece nel testo Masoretico essa cresce a dismisura tutt'a un tratto, in cifra superiore al medesimo Adamo. Che in questo caso le cifre del Samaritano abbian ragione di primato originale, non si può mettere in dubbio, per le seguenti considerazioni.

Innanzi tutto nel Samaritano le cifre della vita dei Patriarchi 6, 8, 9 in questione — la parte di Henoch è di carattere separato — sono di una regolarità sorprendente: cioè la vita di Lamec (653) accordasi con la somma dei 500 anni di Noè prima che generasse, più i cento susseguiti fino al Diluvio, più i 53 antecedenti la sua prima genitura; la vita di Metusala (720) è pari a quella di Lamec, stabilita col precedente computo, più i primi 65 anni di Henoc; la vita di Jared (847) è pari a quella di Metusala, così stabilita, più i primi suoi 62 anni in proprio. È una regolarità che non possiamo dire casuale, e che i numeri degli altri due sistemi non comportano.

Si osservi, inoltre. È un'idea fondamentale della Bibbia, che

la vera pietà religiosa prolunga la vita sulla terra, e l'empietà fruttifica la morte; questo è concetto ovvio nell'antico Oriente, cui la Bibbia non si oppone, ma gli dà la virtù di un'espressione religiosa. Nelle prime età del mondo il genere umano era più giovane, quale uscì dalle mani di Dio, e allora duravano gli uomini a vivere assai più di noi. Ma poi andò invecchiando a poco a poco, e sempre più perdendo l'originale vigore, a motivo de' suoi sempre più numerosi peccati; sicché meritò ed ebbe vita sempre più breve, finché il Diluvio distrusse tutti gli uomini che avevan peccato. Tale idea stranamente è contradetta dal testo Masoretico, e invece mirabilmente coonestata dal Samaritano. Questo ci offre non solo la costante e progressiva degradazione della linea di vita del genere umano; ma distingue, in forza dei numeri, la intera lista cronologica in due sezioni, dei primi e dei secondi cinque Patriarchi. Nella prima noi abbiamo una serie di Patriarchi regolarmente degradanti, ma che muoiono di morte naturale; nella seconda, invece, abbiamo un'altra lista, di cui l'ultimo patriarca, Noè, si salva co' suoi figli, a motivo della sua pietà religiosa, dal Diluvio; Henoch, vissuto in tempi di calamitosa empietà, vien traslocato da Dio nel suo cielo, prima che la terra diventi putrida di corruzione; e gli altri tre patriarchi, rappresentanti delle pessime generazioni vissute innanzi il Diluvio, muoiono, per giusto gastigo di Dio, di morte violenta, proprio nel 1307 dalla creazione del mondo, e quindi travolti nel Diluvio universale. Si osservi che nella tradizione ebraica questi patriarchi appellaronsi: *Jared*, *Decadenza* (morale), *Metuselach, Uomo del giavellotto* (violento e crudele) e *Lamec* (il *Prepotente?*), di cui vedasi il cap. 4, v. 23 seg., parallelo a questo. Così precise combinazioni non possono essere il frutto di un ritocco arbitrario, dato ai numeri (supposti originali) del testo Masoretico; esse sono il portato naturale delle speculazioni numeriche, ovvie nei libri religiosi dell'antico Oriente, e perciò hanno una ragion d'essere primitiva riguardo al testo Samaritano del cap. 5.

Una confortante riprova dell'originalità delle cifre Samaritane la troviamo nel già citato *Libro dei Giubilei*. Questa pretesa storia

del mondo, dalla Creazione alla uscita dall' Egitto del popolo Ebreo, non è che uno schematico e sistematico allargamento dei termini offerti dalla Bibbia, infiltratevi ogni sorta di tradizioni popolari superstiziose e di sapore idolatrico. Tutta questa storia è anch' essa costruita in base a un regolare e simbolico svolgimento di settimane d'anni, che a noi non occorre di dover particolarmente discutere, ma che potrebbe combinare benissimo col numero complessivo 1656 del testo Masoretico, le cui relazioni col numero 7 saranno chiarite poco oltre. Invece i numeri del *Libro dei Giubilei* si accordano con le cifre del testo Samaritano, e prendono quello a fondamento della loro ulteriore disposizione cronologica.

Come mai, dunque, si ebbero le mutazioni e le aggiunte, che osservansi nel testo Masoretico? Questi cambiamenti di cifre non possono essere molto antichi, se vennero fatti dopo la separazione fra i Samaritani e i Giudei; ma deve esserne cercata l'origine nei secoli prossimamente anteriori al cristianesimo. Alcuni critici osservano, col Nöldeke, che, assumendo la cifra 1656 del testo Masoretico, si avrebbe dalla Creazione all' uscita dall' Egitto, secondo i computi della cronologia biblica, la somma di 2666 anni, cioè due terzi di 4000 anni, che rappresentava fra gli antichi un ciclo della vita mondiale. Verso l'età di Gesù Cristo, la grande aspettativa dei tempi messianici, di una Palingenesi del mondo, persuadeva gli animi tutti in Palestina a reputare, che essendo prossimo un nuovo ciclo di vita mondiale, doveva pure esser prossima la fine del ciclo precedente; in base a ciò, fu modificata, secondo computi di cui la chiave ci sfugge, la cifra dell' età di alcuni patriarchi.

Questa è un' ipotesi scientifica, di cui non vogliamo esagerare l' importanza; e ci asterremo dal riferirne altre in così oscuro problema. Noi abbiamo dunque ora, nel testo Masoretico, la cifra 1656 come somma dell'età complessiva al tempo dei patriarchi, trascorsa fra la Creazione e il Diluvio. Computiamo un po' per settimane — che sappiamo quanto erano adoperate per i computi cronologici fra gli antichi Ebrei — questa cifra di anni. Ammesso

che 23 anni (8400 giorni) rappresentano 1200 settimane, se noi moltiplichiamo questa cifra di 1200 con la cifra 72 che divisa per il 1656 dà appunto la resultante 23, otteniamo una somma di 86,400 settimane. Ora, se questa cifra di 86,400 noi la computiamo non più in settimane, ma in lustri di 5 anni per ciascuna unità quale solevasi fra i Babilonesi, che a siffatti lustri davano il nome di *sossè*, otteniamo la cifra resultante di 432,000 anni, proprio la somma complessiva che Beroso ascrive agli anni de' suoi Re antediluviani. Che una simile combinazione sia puramente accidentale, nessun esegeta concordista può in buona fede ammetterlo. No; qui noi abbiamo il frutto di particolari sistemi di computo cronologico, tramandatici in tutta precisione, ma che non possono aver niente che vedere con l'effettiva somma dei presunti anni di vita dei patriarchi storici antediluviani.

Da quanto abbiamo discusso, appare ormai fin troppo chiaro che valore debba darsi alle cifre della versione dei Settanta, su cui appoggiansi i concordisti per tirare la loro dimostrazione circa l'antichità dell'uomo. Le cifre dei Settanta partono evidentemente da un qualche altro sistema cronologico, a noi del resto ignoto ne' suoi particolari (1). Si comprende bene, però, genericamente parlando, perché i Settanta abbiano tanto dilatato le cifre del testo Samaritano e Masoretico. Questa versione in greco fu eseguita, come si sa, nell'Egitto un secolo o due prima dell'èra cristiana. Ora, in Egitto, dove tante memorie indubbiamente storiche persuadevano i letterati a stimare antichissima l'origine del genere umano, la somma di 3500 o 4000 anni circa, dalla Creazione all'epoca della versione greca dei Settanta, offerta secondo il computo biblico dal testo Samaritano o anche Giudaico Masoretico, era ovvio che apparisse insufficiente a spiegare l'esistenza storica dell'uomo sulla terra dal punto di vista egiziano. E perciò gli ignoti autori della versione greca della Genesi han mutato i nu-

(1) Fino il Vigouroux, che sembra il più convinto e sistematico dei concordisti moderni, ha riconosciuto le tracce di un calcolo preconcepito nelle cifre dei Settanta; cfr. Pelt, *op. cit.*, cap. VI in fine.

meri ebraici, togliendo specialmente od aggiungendo cento anni qui, cento là, in cifre rotonde, a norma delle esigenze della civiltà egiziana. Il conflitto fra l'apparente cronologia della Bibbia e quella reale del genere umano, incominciava allora; ma i traduttori che ne conoscevano certo il significato simbolico, han creduto così facilmente di evitarlo.

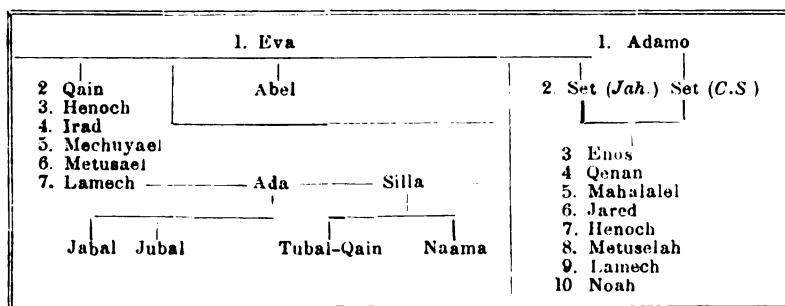
VI.

L'identità genealogica dei Figli di Qain e di Set.

Risoluto pertanto in maniera definitiva il problema spettante al carattere del cap. 5, agevole cosa è ormai quella di determinare il vero significato del cap. 4. I due ultimi versi abbiamo notato essere non più che il frammento di una lista di Patriarchi, redatta secondo lo spirito dei narratori *Jahvisti* della Genesi, e omogenea sostanzialmente a quella del cap. 5 come genealogia dei figliuoli di Set Il valore puramente simbolico, e nient'affatto storico, di questo frammento, non può essere messo in dubbio, dopo quanto finora siamo andati discutendo circa la genealogia *Setita* del cap. 5. Solo rimane a domandare; perché questo frammento?

Rispondere non è difficile. Abbiamo dovuto osservare che lo scrittore biblico del cap. 1 è stato obbligato, per così dire, a camminare sur un fil di rasoio, per esprimere il concetto di creazione, nella guisa solo concessagli a' tempi suoi, senza cadere nel materialismo o nel panteismo dei miti babilonesi, sulle tracce dei quali ha dovuto lavorare. Tanto più, inoltre, i cap. 2 e 3, prodotto, come il cap. 4, di ingenue tradizioni popolari, ci han dato agio a vedere con quale difficoltà e delicatezza il redattore della Genesi è riuscito ad evitare il pericolo dell'idolatria, nel rappresentare Iddio che passeggia al fresco della sera e il serpente che parla, ecc. È probabilissimo che nella primitiva narrazione Jahvista la genealogia *Setita* fosse redatta in modo da prestarsi magari a qualche equivoco; sicché il redattore del libro ha preferito serbarne quei frammenti che si prestassero a compiere l'espressione di ve-

rità religiosa, che a lui premeva di affermare. In ogni modo, riferita già per intero la genealogia *Setita* del *Codice Sacerdotale*, ei non aveva più bisogno di usufruire dell'*Jahvista*, che non era così precisa e stringata come l'altra del cap. 5.

E veniamo al rimanente del cap. 4. Come accennammo, questi 24 versi hanno logicamente da distinguersi in due parti separate: l'una, cioè, della genealogia *qainita*, contenuta nei versi 1 e 17-24; e l'altra del frapposto racconto di Caino e Abele, narrato dai versi 2-16. I critici insistono nel contrassegnare le variazioni che il pensiero e la frase subisce nell'uno e nell'altro passaggio; ma il seguire la loro dimostrazione ci porterebbe a un esame troppo minuto del testo ebraico, e possiamo astenercene; tanto più che si tratta di una questione secondaria e trascurabile, allo scopo della nostra discussione. Contentiamoci, però, di considerare i nomi, i caratteri, e le esigenze della genealogia *qainita*, paragonandola con quella finora esaminata del cap. 5.

1. Rammentiamoci, innanzi tutto, dell'osservazione già fatta paragonando la lista del *Cod. Sac.* con quella di Beroso. In capo alla genealogia babilonese starebbe una specie di demiurgo, di creatore intermedio con sesso ed attribuzioni femminili. Questo concetto di attribuzione capitale, in significato genealogico, fatta alla donna era ovvio nel più antico Oriente, fra i popoli dell'Asia anteriore che vissero nell'età giuridica del matriarcato; di quel principio, cioè, per cui le parentele e i diritti famigliari erano regolati e riconosciuti a norma della generazione materna e non di quella paterna, come invalse di poi e anc'oggi vale fra noi.

Questo principio del matriarcato regola la genealogia *quinita*, come quella *setita* del narratore *Jahvista*. L'uomo è quasi un agente secondario; *Eva* genera e dà il nome a' suoi figliuoli, cioè, secondo l'antico Oriente, dà loro diritto d'esistenza e li costituisce in legittima condizione giuridica.

2. *Qain* non può essere facilmente separato dal *Qenan* (che Luc. 3 legge *Qainan*) 4° nella lista sacerdotale. Sono due nomi di uguale significato, pur con una varia forma grammaticale della medesima radice verbale.

3. *Henoch*. La migliore sintassi del testo ebraico, nonchè le esigenze del contesto, fanno concludere per la lezione, che Henoch medesimo fosse edificatore di città, e la città chiamasse col suo proprio nome Henoch, com'era d'uso in Oriente. Il nome è uguale a quello del 7° patriarca, e non è sforzare la virtú dell'espressione il riconoscere, in questo primo istitutore della vita civile e statale, il medesimo Henoch della lista sacerdotale, parallelo al re di Sippar e istitutore del sacerdozio, e quindi del tempio e della città e d'ogni vita civile nell'antico Oriente, cioè Enmeduranki; quegli che insegna agli uomini i segreti del cielo e della terra.

4. *Irad*, è un nome che rammenta subito lo *Jared* dell'altra lista.

5. Qui termina l'espressione genealogica nel senso del matriarcato; ma possiamo osservare che a noi è pervenuto solo un rimasuglio di piú antica genealogia, ben piú ricca di particolari, come risulta anche dai v. 20 segg. In ogni modo *Mechuyael* rassomiglia da vicino al 5° patriarca *Mahalalel*. Anzi i LXX leggono *Maleleel* anche nel cap. 4.

6. *Metusael* (nei LXX addirittura *Matusala*) lo abbiamo già dovuto portare in parallelismo con l'8° patriarca *Metuselach*.

7. *Lamec*, nome uguale a quello del 9° patriarca, e padre di Noè. Qui cessa la generazione unica, e lo schema genealogico.

Il confronto porta con sé la conclusione. Le due liste sono in fondo una sola, o meglio diciamo: le due liste sono due varianti di uno stesso concetto primitivo simbolico, espresso in una o in un'altra maniera. Ma queste varianti sono accidentali? Abbiamo,

cioè, nella lista *qainita* un frammento, rispetto alla lista sacerdotale più ampia? I critici non sanno decidersi. Alcuni, lo Zimmern fra questi, propendono a credere che i *sette* personaggi della lista *qainita* non siano un frammento dei primitivi dieci ond'era composta, ma invece corrispondano al numero dei *sette* Savi che l'antico Oriente assumeva — cfr. i sette Savi della Grecia — in Babilonia e altrove, come principi e istitutori preistorici e ideali del genere umano. Senza negare che si tratta di un' ipotesi, vedremo tuttavia che questa seducente spiegazione ci dà meglio che mai la chiave a intendere lo scopo voluto raggiungere dall'agiografo con l'inserzione a questo punto della genealogia *qainita*.

VII.

L'origine sociale dei racconti patriarcali.

Quello che soprattutto è da notare, per voler riuscire a comprendere il significato del capitolo 4, sì è il carattere spiccatamente palestinese, e indigeno fra i popoli Ebrei, di queste tradizioni; a differenza del cap. 5, che ha fisionomia più apertamente esotica e babilonese. È un' osservazione di grande importanza, e che dà la chiave a sciogliere tanti problemi o tanti enigmi — dal nostro punto di vista moderno — contenuti nella Bibbia, il considerare qual fosse il concetto iniziale che della società umana facevansi gli antichissimi palestinesi, fra i quali nacquero e formaronsi le tradizioni del capitolo 4 e molte altre consimili che abbiamo nella sacra Scrittura. Quel concetto della società non era che un parallelo precedente del concetto che anc'oggi, dopo tanti secoli, in quei paesi non mai propriamente pervasi e conquistati dalla civiltà romana e occidentale, vige fra i Beduini della Palestina e specialmente della bassa Giudea, del Mar Morto, del Sinai, dell'altipiano oltre il Giordano: il concetto della costituzione sociale umana, secondo il principio patriarcale della tribù. La tribù è lo stato, è la nazione, è la società umana, è tutto. Ma come va composta la tribù? La tribù è in sostanza una grande famiglia, una *gens* unica, per quanto abbia anche a distinguersi in più e più

famiglie secondarie, o *gentes*. Capo e principe assoluto della tribù, per ogni effetto sociale e giuridico, è il *pater familias*, il Patriarca, il padre, per effetti di figliuolanza e parentele dipendenti, di tutta quanta la tribù. Questa non ha nome nè vita dai luoghi, dalle città, dai fiumi dove abita; tanto più che suole essere nomade e vagante con le sue mandre. La sua vita sociale, il suo nome di stato e di nazione è quello del Patriarca. L'antico Ebreo, non è un Ebreo (se non come figlio di *Eber*, dice la Bibbia) cioè un *Orientale*, non è un Palestinese, non un Samaritano; ma è un figlio di Israele o Giacobbe, o di Giuda, o di Efraim, suoi patriarchi: socialmente non possiede altro nome, che gli dia diritti giuridici, all'infuori de' suoi patriarchi. E ciò che dicesi degli Ebrei, vale per gli Arabi tutti, in Palestina e altrove, per tutti i Beduini antichi e moderni.

Questo principio naturalmente dà origine a varie contingenze di fatto. Innanzi tutto, ogni individuo, figlio o padre di famiglia che sia, tiene estremamente a conservare esatta memoria e tradizione della genealogia ascendente, che lo riporti fino al patriarca, non solo a quello effettivo e vivente, ma, per tanti e tanti effetti giuridici e sociali, a quello principe e capostipite antico di tutta la tribù. Queste genealogie sono spesso, per quanto lunghe, mirabilmente veridiche; ma come si può ritrovare con precisione il patriarca primitivo, quando si tratta d'una durata di secoli, e di una storia avvicendata da ogni sorta di guerre e dispersioni di popoli, e penetrazioni di genti diverse fra loro, che per forza se non per natura acquistano i diritti sociali delle tribù preesistenti? In tal caso, non evvi altra soluzione delle difficoltà, che nel sostituire alla ignota genealogia naturale una genealogia giuridica e simbolica, che valga agli effetti civili e penali.

Di più. Bene spesso col moltiplicarsi di famiglie o *gentes*, in cui distinguesi una grande tribù, mettiamo quella d'Israele, le evenienze sociali e politiche separano fra loro in qualsiasi modo l'un gruppo di *gentes* dall'altro di una stessa tribù: si formano così altrettante tribù secondarie, le quali per genealogia risalgono, veramente o simbolicamente a seconda dei casi, in ultima analisi

ad altrettanti figli del patriarca primitivo, tra loro fratelli. E pertanto anche le tribù secondarie rimangono in fraternità: Giuda è fratello di Joseph e padre di Caleb, Joseph è padre di Efraim e Manasse; cioè Giudei e Giosefiti sono di una medesima stirpe israelita, e da essi derivano là i Calebiti, quali gli Efraimiti ecc. Altre volte, attraverso un qualche principio giuridico o religioso di matriarcato od altro (totemistico), il capostipite delle tribù vien qua e là designato con un nome di donna, e allora il grado di fraternità o unione sociale fra le varie tribù è considerato col nome di marito e moglie — se due tribù si uniscono in alleanza, senza essere affini strettamente per natura — o di fratelli e sorelle, se fra due o più tribù esiste vera e propria fraternità naturale.

Per ogni Beduino, l'appartenere ad una grande e celebre e forte tribú, è un sentimento invincibile di nobiltà di sangue e d'animo; in ogni suo atto egli ama, quando è in giuoco il suo onore o la vita, richiamarsi al patriarca — in sostanza, cioè, alla forza di tutta la sua tribú — e con esso identificarsi. Questo senso di spirituale unità dell' individuo col suo antico e primo patriarca osservasi proprio nei canti popolari, dove la gloria di tutta la tribú, identificata col nome del suo primo padre, è la gloria di ogni singolo che ne fa parte. Rammentiamoci quanto spesso nella Bibbia — cfr. i Salmi e i canti di Giacobbe e Mosè — si parla delle glorie, delle speranze, del valore di Giacobbe o d' Israele: cioè, senza possibili equivoci, dei Giacobiti o Israeliti. Ogni giacobita o israelita si riconosceva e gloriavasi in quei canti.

Ed eccoci al punto di poter rettamente comprendere il genuino significato del canto di Lamec. Esso non è la composizione di alcuni versi, fatta da un antediluviano in quella lingua ebraica che innanzi il Diluvio non poteva esistere; ma è un antichissimo carme palestinese, in cui ogni Lamechita vantavasi, al cospetto delle tribú consanguinee degli Aditi e degli Zilliti, del grande irresistibile valore dei Lamechiti. Sì, egli ammetteva, *Qain*, ogni *Figlio di Qain*, cioè ogni *Qenita* — tribù vaganti nei pressi del Sinai e apparentate con gli Ebrei discendenti di *Set* e di *Sem* —

bene si può vantare di portar sette volte vendetta di un oltraggio a lui fatto; ma, in confronto dei Qainiti, i Lamechiti sono ben più forti e terribili. Essi portano settanta e sette volte vendetta di ogni più piccolo oltraggio. Basta avere esperienza, anche la più superficiale, del popolo arabo, per riconoscere questo carme in tutto e per tutto simile a quelli che innanzi Maometto e anche oggidì in Palestina, dalle rive del Mar Marto al Sinai, si son sempre cantati e si cantano dai fieri Beduini.

Con ciò noi abbiamo chiarito a sufficienza in che senso queste antiche tradizioni palestinesi esigono di venir prese. Jabal, istitutore della vita nomade e pastorizia; Jubal, padre di musicanti, Tubal (*Quin* annessogli, sembra una giunta esplicativa), dei lavoratori in metallo: non sono che rappresentazioni ideali, dal punto di vista Beduino, delle varie manifestazioni della civiltà, nelle più antiche età del genere umano. Tutt'oggi esiste in Palestina una intiera tribù, vagante qua e là come le altre, che non vive di pastorizia o di caccia, al pari di quelle, ma soltanto a lavorare o riaccomodare utensili di ferro ed altri metalli in uso presso le tribù. Essi sono, direbbe un Beduino senza pensare al Diluvio, i genuini e veri figliuoli di Tubal; né da parte loro, se ne fosse il caso, essi tarderebbero a fabbricarsi una perfetta genealogia, che riportasse fino a Tubal padre tutta la loro esistenza di popolo. Intendiamo gli uomini come realmente sono, e la Bibbia come vuol essere intesa.

Così riusciamo a interpretare tutto il resto del capitolo. Che cos'è quel *Quin*, *Fabbro,* o *artefice* etimologicamente, che la Bibbia ci rappresenta come un coltivatore del campo, e che ha un fratello di nome Abele, cioè *Hebel*, *Alito*, vanità, etimologicamente parlando fra gli Ebrei, in vista certamente della sua breve e transitoria esistenza, e che la Bibbia presenta in figura di un pastore e possessore di greggi? Essi sono, originariamente come punti di partenza del racconto storici o ideali poco importa, due tribù apparentate fra loro, di cui l'una coltiva un territorio che l'altra occupa con le sue greggi. Che cosa è, nel concetto tribule dei Beduini, l'uccisione di Abel per dato e fatto di Qain? È l'as-

sorbimento e la conquista violenta e brutale che la tribù agricola fa della tribù pastorizia, togliendole gli armenti e assoggettandola al suo dominio. È un fatto che non resta impunito. La tribù di Qain, per paura o per rappresaglia d'ignoti avversari, deve sloggiare dal suo territorio agricolo e vagare per il deserto, campando ben miseramente la vita. Non perisce, tuttavia; essa è forte e numerosa abbastanza da poter fare sette volte vendetta d'ogni offesa a lei fatta. Guai a chi l'oltraggia; guai a chi disprezza il *segno* di Qain. Che cos'è questo *segno* di Qain? Com'è noto, le tribù sogliono portare in Oriente ciascuna un suo particolare segno di riconoscimento, per cui subito è possibile a ignoti individui riconoscersi fra loro a quale tribù appartengano. Questo segno è nel modo di vestire, o un tatuaggio visibile, o nella guisa della capigliatura e della barba, e simili; ed ha sempre più o meno un'origine e un valore religioso (1).

È facilissimo il rappresentarsi, per poco che conoscansi le usanze e la vita morale dei Beduini, anche palestinesi, come attraverso i canti popolari intorno a questa o quella tribù, tali concezioni naturalistiche assorgano ad altrettante figurazioni ideali e religiose, che trasformano la storia più o meno in un simbolo, e il *segno* del Qainita in un misterioso *sigillo* — un *tau* su la fronte, poniamo — impresso da Dio giudice in Caino fuggitivo, dopo la morte di suo fratello Abele. Ma questa spiegazione naturalistica, ora che ci ha servito a ricostruire l'origine, lo svolgimento ed il significato *anteriore* delle tradizioni contenute nel cap. 4, non ci interessa più. Quindi noi non ci arrestiamo a guardare se il *Qain* della Bibbia sia il Patriarca antichissimo, anzi preistorico, dei Qeniti del Sinai, e *Henoch* il presunto patriarca di una *gens* rubenita o madianita; se *Irad* o *Arad* il capo di una tribù Qenita nel deserto di Giuda; se *Mahalalel* (*Mechuyael*) un altro capoluogo di Giuda; se *Tubal*, il popolo dei Tibareni (*Tabal* nei documenti babilonesi) sulle rive occidentali del

(1) Cfr. il celebre lavoro di Bernardo Stade, *Das Kainszeichen*, nella *Zeit. f. d. A. T. Wissenschaft*, 1894, pag. 250-318.

Mar Nero, rinomati come lavoratori eccellenti del bronzo; se *Ada*, il nome della omonima tribù edomita (1); da qualunque principio etnografico provengano le tradizioni anteriori al cap. 4, è certo in ogni modo che esse qui sono presentate in una forma del tutto ideale e simbolica, nel senso di voler figurare in qualche modo — consentaneamente alle esigenze del popolo cui fu dapprima diretto il testo della Genesi — la primitiva età del genere umano, per esprimere alcune verità religiose essenzialmente necessarie a comprendere la provvidenza di Dio nella preistoria degli uomini (2).

(1) Cfr. per *Henoch*, Genesi 46,9; Esodo 6,14; Numeri 26,5; I, Paralip. 5,3; oppure Genesi 25,4 e I Paral. 1,33; per *Arad* Giudici, 1,16; *Jered*, I Paral. 4,18; *Mahalalel*, Nehem, 11,4; *Tubal*, Ezechiel. 27, 13; per *Ada*, Genesi; 36,2.

(2) Pervenuti a questo risultato della nostra dimostrazione ci sarà concesso, speriamo, di poterla confortare con le belle affermazioni dell'insigne esegeta cattolico, P. Lagrange, nel suo egregio libro su *La Méthode historique* (Paris, Lecoffre, 1904, pag. 209 segg.) pubblicato con approvazione ecclesiastica.

« Possediamo noi dei ricordi storici di quei tempi così lontani che han preceduto Abramo? Abbiamo digià fatto presentire, che ciò era impossibile. Vi è là un'immensa lacuna. Il popolo che ci fornisce i documenti più antichi, anteriore di due o tre mil'anni a Mosè, l'autore biblico il più antico che la tradizione conosca — poiché bisogna lasciare al P. Hummelauer il documento adamico e il documento noachico, destinati a sostituire l'Jahvista e l'Elohista dei razionalisti — questo popolo, dico, non contiene nulla di storico su questi immensi, oscuri periodi, veramente inabissati nella notte dei tempi.

« Eppure si cerca disperatamente di risalire alle origini. Questo vuoto spaventoso, non ha arrestato l'audace fantasia degli Elleni: vi sono stati messi i Titani, i Giganti e i semidei o gli eroi, la lotta di Zeus contro i Giganti, le imprese d'Ercole, quelle di Teseo, tante altre pure. I Semiti si sono attaccati a qualche cosa di più solido.

« Beroso racconta come il Dio-Pesce Oannes, per via di successive apparizioni, conduce gli uomini alla civiltà; poi enumera alcuni re che hanno un regno lunghissimo, ma vuoto di fatti. La Bibbia è ancora più grave, più vicina alla realtà, non oso dire alla storia. Perché quando si rimonta col pensiero verso le origini della stirpe, le azioni degli individui

VIII.

L'idea religiosa ne' simboli dei Patriarchi.

Quale sia lo scopo voluto ottenere dall' agiografo, quali le verità, le spirituali realtà di questi due capitoli, in tutto e per tutto veri nel senso in cui essi medesimi esigono di venir presi, è facile ormai dimostrarlo. I patriarchi sono il mezzo termine fra la creazione e il diluvio. Com' era avvenuta la creazione da parte

---

nella storia sfuggono del tutto, per quanto si possegga almeno gli elementi della storia della civiltà; è quel progresso medesimo, sono le grandi invenzioni che l'anno portato al posto in cui si trova. Allorchè la Bibbia ci dice che le arti si sono sviluppate poco a poco, che la vita nomade ha preso la sua propria fisonomia, distinguendosi da quella che si mena nelle città, che non sempre si è suonato il Kinnor od il flauto, nè lavorato il bronzo od il ferro.... immagino che l'antropologia le renda pienamente giustizia, e ch' è impossibile concepire altrimenti le origini e il progresso della civiltà.

« È dunque storia osservata e trasmessa? Non posso affermarlo; perchè la storia, ciò che almeno s'intende per istoria propriamente detta, esigerebbe che noi conoscessimo le circostanze, almeno il tempo e il luogo. — Ma la Bibbia cita dei nomi propri. — L' ho detto da principio, che non basta, perchè questi nomi propri rivestono una forma ebraica, che non è dunque punto la loro; e che cosa è un nome proprio, di cui s' è alterata la forma, in questo oceano di secoli? E già che le sillabe non rispondono più alle sillabe, nè senza dubbio il senso al senso, che cosa resta della fisonomia storica del fatto? Come si può vedervi una realtà storica, dove la veracità dell'autore sacro sarebbe in questione? In qual misura è di fede che Jubal ha inventato la musica?

« E tuttavia quei nomi propri sono molto interessanti a studiare. Io ci vedo spesso, e forse ciò è un segno notevole della saviezza degli scrittori biblici, lo stesso nome dell'oggetto inventato. Che cosa di più sobrio infatti, di più prudente, di più solido, che l'affermare che una data arte, conosciuta ai tempi nostri, è cominciata, e che la musica è stata inventata da un musicista! È un merito non dir niente, quando non si sa niente. I Greci non si fermavano per così poco. Tuttavia essi hanno pure conosciuto questo processo rudimentale. Io qui ripeto gli esempi che ho

di Dio, lo hanno raccontato i primi tre capitoli. L' Essere buono per natura e onnipotente aveva creato un mondo intero per la felicità dell' uomo, e l'uomo stesso aveva creato felice, felicissimo anzi. A tutti i doni di natura aveva aggiunto quelli della grazia, immortalità e beatitudine. Questa armonia stupenda di tutte le cose fu contradetta e rovinata dal peccato, dalla mala volontà dell' uomo libero; fu rovinata in realtà dal peccato dei progenitori, che tentarono insanamente usurpare il potere di Dio e la

trovato in Plinio: fu Closter che ha inventato il fuso (κλωστήρ, *fuso*); Staphilos (σταφυλή, *grappolo*) mescolò l'acqua col vino. Il remo è stato inventato in due luoghi, il manico a Copae (κώπη, *manico*), e l'estremità piatta a Platea (πλατή, *piatta*). Questo può anche diventare una genelogia: in Filone di Biblos il fuoco trae l'origine sua da tre fratelli che chiamavansi: Luce, Fuoco e Fiamma. È assai esatto, e non inganna nessuno. Riportatevi alla prima storia biblica. Non insisto sul nome di Abele, che significa probabilmente pastore. La prima città si nomina Henoc, da un nome che vuol dire *dedica*. Chi non ha sentito parlare della tromba del giubileo, *yobel?* La parola *yobel* in fenicio significa *capro.* Vi era là un ravvicinamento naturalissimo: il corno del capro serviva da stromento di musica. Fa dunque meraviglia che Jabal sia il padre dei pastori, e Jubal il padre dei musici? Il nome di Cain vuol dire Fabbro in arabo; perciò fu Tubal-Cain che inventò di lavorare gli istrumenti. Con questa analisi non credo di abbassar la Bibbia; stimo anzi che torna tutta a suo onore.

« Una vera storia era impossibile, e tuttavia bisognava mostrare, in una continuità concatenata, l'unità della storia della redenzione. La Bibbia evita i racconti assurdi o sconvenienti; non si finge di ignorare il peccato, ma esso è punito e non glorificato, quasi mutasse natura diventando il privilegiato degli eroi. Ella s'astiene anche dai racconti fantastici: si afferra al tangibile, alle invenzioni ancora esistenti, ne tratta l'origine, il progresso, e lascia tali invenzioni in una penombra che non ha neanco l'apparenza di una storia circostanziata. Se la personalità di Lamec sembra staccarsi su questo fondo, ciò avviene con uno squarcio poetico. L'autore poteva egli dirci più chiaro, che per quei periodi non esisteva la storia?

« Trovo la medesima cura della realtà, così come si può raggiungere e rappresentare, nell'episodio del diluvio e in quello della Torre di Babele, ecc. ecc. »

indipendenza da lui, col sottrarsi alla loro naturale e soprannaturale sudditanza. Meritavano la morte, e nessuna grazia mai più; invece, poiché Dio è giusto sì, ma tanto misericorde, la punizione non fu decretata che in parte, e la redenzione subito promessa attraverso le debite prove di una penitente espiazione. Ma il genere umano avrebbe saputo profittare davvero di questa prima terribile esperienza del peccato a tutto suo danno? Purtroppo, no.

I progenitori ebbero tre figli, principalmente (notiamo il valore simbolico, in Oriente e altrove, del numero 3). Dapprima Caino e poi Abele; e ambedue si divisero il dominio della natura. Fratelli, liberi, ricchi, potevano amarsi e vivere docili sotto la legge infrangibile, ma soave, di Dio. Invece, che avvenne? Caino pretende scrutare anche una volta i misteri della predestinazione divina, e poiché Dio gli nega questa sodisfazione impossibile — come negò l'acquisto della scienza cosmica creatrice del bene e del male — Caino uccide suo fratello Abele. Misfatto orrendo! Come non ha ribrezzo di abbattere e distruggere, per una sì perfida causa, l'opera più bella, più sacra, più divina sulla terra, la vita dell' uomo? Come non ha ritegno di umana pietà, e toglie la vita a colui che per divina provvidenza ha uguale diritto e missione di propagare la specie umana nel mondo? Non ha riguardo alcuno, che l'uomo ch' egli uccide è suo fratello, ha il suo medesimo sangue, è il frutto del medesimo seno della madre sua benedetta? Com' è profondo l'abisso della umana malvagità!

L'antico Semita, sì come il Beduino moderno, più leggermente sfoga il suo rancore e l'odio su chi non abbia in terra e non lasci figli o fratelli pronti a far la vendetta. E Abele sembra tale, o tale almeno apparisce nel concetto della Bibbia, visto che poi la sua mancanza viene sostituita da Set. Caino, dunque, compiuto l'esecrando delitto, può credere o ripromettersi di andar esente da pena. Ma c' è Dio, che non giudica con la vista e la misura degli uomini, e che veglia onnipotente e onnisciente alla perenne difesa dei solitari e miti in sulla terra, soggiacenti alle violenze dell'empio. La terra stessa, inorridita di bevere il sangue versato del giusto, grida a Dio per la vendetta.

Dinanzi a Dio giudice, Caino è anche più di Adamo sfrontato e insolente. La malizia del genere umano, dal peccato in poi, è digià andata crescendo. Segue perciò la condanna: Iddio caccia dalla sua presenza e dalla famiglia il fratricida, che vada fuggiasco nel deserto, solo ed esposto alla violenza e alla morte, sì che faccia la fine di suo fratello Abele. Ma la divina bontà e misericordia ha pur sempre la vittoria sopra la sua giustizia. E come i padri suoi, peccatori e nondimeno redenti, anch'egli può sfuggire — lo promette e garantisce Iddio stesso — alla sorte, che meriterebbe, del suo proprio fratello. Così Caino è padre di figli e di popoli: figli e popoli (se la settupla lista è l'espressione dei sette simbolici Savi dell'antichità) nati a rappresentare lo svolgimento e l'affermazione perenne che l'uomo fa sulla terra del suo spirito, delle sue energie, della cultura, della civiltà, della gloria. Ma che figli e che genti possano trarre origine da così perverso padre, è facile d'immaginarlo. Nessun sentimento religioso li anima: fra loro Iddio non si nomina. L'ultimo di loro, Lamech, non è che un crudele e violento distruttore di molteplici vite, per la più lieve offesa, il più barbaro, il più ingiusto dei tiranni. Egli si vendica *settanta volte e sette* (numero indefinito nell'idea ebraica) di un'offesa ricevuta, mentre Iddio non fa mai giustizia piena neanco per *una* volta, e sempre lascia adito alla misericordia. Da parte, dunque, di Caino, non solo ci è stato l'impedimento a che fossevi una parte buona del genere umano nei figliuoli di Abele, ma egli ha dato origine, di più, a un genere umano che volge al male tutte le conquiste della civiltà, operate dal suo spirito, creazione specialissima e tutta propria di Dio. Iddio lo vede, e di questa incredibile perversità degli uomini è così profondamente ferito, che si pente d'aver creato l'uomo, e pensa a distruggerlo.

Ma rimane un tentativo di rimedio: contrapporre alla parte cattiva del genere umano anche una parte, se è possibile, buona, ai Qainiti un altro ramo, uscito dal seno benedetto di Eva, madre d'ogni vivente, anche quello; e abbiamo così la figliuolanza di *Set*, il *sostituito* di Abele. E Set è pio. L'educazione che egli dà

al suo figliuolo Enos è veramente buona e religiosa, e il nome santo di *Jahvè* è invocato nei pubblici riti (1). Ma la pietà religiosa dei *Setiti* è perenne? Non già. Non è morto ancora Adamo, nè Set, nè Enos, che il genere umano, anche nella linea dei *Setiti* andato sempre decadendo in pietà e quindi abbreviando i suoi anni di vita, da *Jered* in poi, *decade* affatto dall' antica pietà religiosa, e diviene empio e perverso come i Qainiti. Non solo i nomi designano la loro empietà, ma anche il fatto, che l'un d'essi religioso, Henoch, giovane ancora è tratto in cielo presso Dio, che non si corrompa. Tranne Henoch, gli altri tre (6, 8, 9) patriarchi periscono — secondo il testo Samaritano originale — nelle acque del Diluvio. Questo è il grande flagello che l' Onnipotente adopera alla fine, per tergere e purificare la terra macchiata da tante sozzure di peccati e di sangue innocente, da Abele in poi versato ingiustamente.

Pertanto, l'aver riconosciuto il carattere puramente ideale e simbolico di questi due capitoli, non solo non c'impedisce di coglierne il senso morale e religioso, ma ci aiuta a comprenderne la mirabile architettura con cui li ha riuniti il redattore della Genesi, inspirato da Dio, allo scopo così di preparare la narrazione del diluvio. L' autore ha voluto con questi due capitoli dire, in sostanza, che il genere umano ed ogni uomo in particolare non seppe, dopo la caduta originale, approfittare della redenzione di Dio; ma s'è ingolfato invece sempre più in vizi e peccati d'ogni sorta, sì da sforzare il Signore a dar luogo alla sua più severa giustizia, e obbligarlo a dispensare a tutti gli uomini non più vita e felicità, ma il dolore e la morte. Terribile destino dell' uomo, che egli deve, per i peccati suoi, imputare a se stesso!

(1) L'ipotesi del P. Hummelauer, nel suo commento alla Genesi, che qui il testo debba dire *Elohîm* è affatto gratuita, e contraria al carattere generico di questo documento *Jahvista*.

[1] E avvenne, poi che l'Uomo principiò a moltiplicarsi su la faccia della terra, e delle figliuole furon loro generate; [2] videro i Figli di Dio le figliuole dell'Uomo, che erano belle, e se le presero in mogli, quante ne vollero.

[3] E disse Jahvè:

Non durerà il mio spirito per sempre nell'Uomo,
perciò che pure egli è carne.

Così sono i suoi giorni solo 120 anni.

VI, 1 — *L'Uomo (Hâ-Adam)* in senso collettivo di *umanità*. Si noti questo scambio di concetti proprio della psicologia della lingua ebraica.

2 — *Figli di Dio,* esseri esistenti nella linea soprannaturale della vita divina, sì da poter essere chiamati pure *Dei* o *Dio* nelle esigenze del linguaggio ebraico, la cui forma plurale *'Elohîm* designa indifferentemente il singolare e il plurale, come la nostra parola *Divinità*. I Settanta traducono *angeli,* consentaneamente allo spirito dell'antica tradizione biblica. — *Quante ne vollero,* perchè il genere umano non può ostacolare, con la sua povera forza, la potenza degli esseri soprannaturali.

3 — La versione del testo presenta gravi difficoltà. La forma verbale iussiva *yadôn,* che abbiamo tradotto *durerà,* è un'espressione isolata nella Bibbia, che non sappiamo a quale verbo ricondurre. Non certo dalla radice DYN *giudicare,* che non si coordinerebbe al contesto. I Settanta e le altre versioni antiche sembrano aver letto *yikkôn* (niphal di KVN), *sarà stabile.* I critici moderni propendono a conservare la forma *yadôn,* facendola derivare da una radice ignota, che oggi riscontrasi nell'arabo d'Egitto, col senso che le abbiamo dato. — L'espressione, poi, che segue BSHGM suol essere pronunziata nel testo masoretico *beshaggâm,* nel qual caso sarebbe da intendere: *nel loro errore* (infin. dalla rad. SHGG), cioè peccato. Ma peccato di chi? Tutta la frase esige che *loro,* se mai, riferiscasi non ai *Figli di Dio* cui non si accenna, ma all'*Uomo che è carne;* e anche così tutto il contesto stride intollerabilmente. Seguiamo perciò con i più recenti critici la pronunzia di alcuni manoscritti ebraici *beshaggàm* (con la ultima vocale breve), adottata anche dal Baer, e che si può rendere *perciò che pure,* riportandolo, come ritmo vuole, al secondo stico di questa nuova sentenza di Jahvè in stile poetico. Sarebbe in tal caso una parola di pretto sapore aramaico, assumendo per il *sha*

[4] Vi furono i Giganti sulla Terra, a quei giorni, e anche dopo, quando accostaronsi i Figli di Dio alle figliuole dell'Uomo, e quelle ad essi generarono: costoro son gli Eroi dell'antichità, famosi uomini.

**

[5] E vide Jahvè che era grande l'iniquità dell'uomo su la Terra, e come ogni pensiero e proposito del suo cuore, non fosse tutto

---

il significato pronominale dell'ebraico *'asher;* ma questo presunto aramaismo — che in altre pagine sarebbe indizio di tarda composizione letteraria — in taluni antichi canti è invece argomento di remota origine; cfr. per esempio Genesi 49, 10 e il canto di Debora nei Giudici 5, 7. — Premesso questo, si può tentare di precisare il significato di questa divina sentenza così: Jahvè è spettatore dell'unione tra i *Figli di Dio* e le figliuole degli uomini. Questa unione produce i Giganti ed esalta il genere umano, che ne è come il frutto, a una vita quasi divina, a una partecipazione naturale, per così dire, dello *spirito,* cioè della potenza e sapienza divina; e ne è l'effetto una grande potenza e una lunghissima vita, quasi un'immortalità, fra gli uomini. Ma tutto ciò non è bene. L'uomo è *carne*, una natura cioè impotente, ignorante, incline al male ed alla ribellione a Dio, ed il meglio è che questa *carne* sia privata di ogni compartecipazione allo spirito divino, vita e potenza e sapienza imperitura e illimitata, e sia ridotta nei limiti ovvii della sua mortale esistenza. Con la morte di questa nuova forma di genere umano — dei Giganti — dovrà cessare per forza la unione dei *Figli di Dio* con l'*Umanità,* che ora è un incentivo all'orgoglio dell'uomo per ribellarsi al suo creatore. Per questo, spiega il narratore di questa tradizione antichissima, l'età dell'uomo non suole sopravanzare i centoventi anni. Questo numero non ci è dato soltanto dalla Bibbia, ma è un portato dell'antica tradizione religiosa orientale, riferito pure da Erodoto (III, 23), a proposito degli Etiopi. — Abbiamo cercato di trarre il senso più ovvio che dall'odierno stato del testo risultasse possibile; ma non si dimentichi, che qui abbiamo dinanzi un oscurissimo frammento di tradizioni antiche oltremodo.

4 — *E anche dopo,* non si accorda bene sintatticamente nel contesto, ed è senza dubbio una glossa posteriore.

5 — L'espressione, per quanto improntata al più triste pessimismo, vuol denotare che, a confronto delle eventuali buone opere, il genere

dì che vòlto al male. [6] E si pentì Jahvè di avere fatto l'Uomo su la Terra, e ne provò dolore in cuor suo. [7] E disse Jahvè: Io distruggerò l'Uomo, che ho creato, di su la faccia della terra, dall'uomo alle bestie ed ai rettili e agli uccelli del cielo, poichè mi pento di averli fatti.

[8] Ma Noah trovò grazia agli occhi di Jahvè.

[9] Questa è la genealogia di Noah.

Noah fu uomo giusto, perfetto egli fu tra le sue generazioni. Con Dio se n'andò Noah. [10] E Noah generò tre figli: Sem, Cham, Japhet. [11] E corrompevasi vie più la Terra al cospetto di Dio, e riempivasi la Terra di iniquità. [12] E vide Iddio la Terra, ed ecco era corrotta; poichè avea tutta la carne corrotta la sua via sopra la Terra.

[13] E Dio disse a Noah: La fine d'ogni carne è venuta nel mio cospetto; poiché piena è la Terra d'iniquità per causa loro, ed

---

umano si era talmente ingolfato nella corruzione, che il suo ben fare non aveva quasi più ragion d'essere.

6 — Ritroviamo qui l'ingenuo concetto antropomorfico di Dio, che abbiamo già osservato nel racconto del Paradiso terrestre. Ma quanto è delicato, e pieno di senso religioso! Una lunga dimostrazione filosofica o teologica non sarebbe forse riuscita ugualmente nell'intento. L'uomo non potrà mai spogliarsi delle esigenze naturali dello spirito suo, e il concetto di Dio sarà pur sempre antropomorfico.

9 — *Perfetto*, ebr. *tamîm*, *immacolato*, ha particolarmente nel pensiero dello scrittore un senso rituale. Per lui, Noè fu uomo santo perchè adempì sempre scrupolosamente i riti sacrificali del culto dovuto, secondo le sacre leggi, a Dio. *Generazioni* di Noè sono i suoi contemporanei, dediti invece ad ogni sorta di peccati. Di più la santità di Noè viene espressa con la generica, ma pure caratteristica, frase già adoperata per Henoch (cap. 5).

11 — *Iniquità*, letter. *violenza* tirannica dei potenti, usi a sopraffare il diritto dei deboli: la peggiore specie di malvagità, perché piena di malizia.

12 — *La carne* designa il genere umano nella parte inferiore della sua natura, che ha in comune con gli animali a cui con vili azioni talvolta si rende simile.

13 — L'ultima espressione sarebbe da tradurre: *ed ecco io li corrompo* (distruggo) — *la terra;* cioè: *e* (Settanta e Ball), oppure *con*

ecco essi corrompono la Terra. [14] Fatti un'arca di legno d'abete, in tante celle farai l'arca, e la impiastrerai di bitume dentro e fuori. [15] E così dunque la farai. Trecento cubiti la lunghezza dell'arca, cinquanta cubiti la sua larghezza, e trenta cubiti l'altezza sua. [16] La ribalta farai sull'arca, che tu volga intorno a un cardine su in alto. E la porta dell'arca porrai a un lato di essa. A un

(Sir. Peschita e Dillmann), oppure *da* (Samarit. Olshausen, Stade ecc.) *la terra.* Preferisco leggere col Gunkel semplicemente: *hinnâm maschîtîm* ecc. come ho tradotto, in armonia col contesto prossimo.

14 — *Arca,* ebr. *tebâh,* parola di incerta provenienza babilonese o egiziana. — *Abete,* ebr. *gôfer* (solo qui nella Bibbia), una ignota specie, come sembra, di conifero resinoso. — *In tante celle,* o compartimenti separati, ebr. *qînnîm qînnîm,* come, reduplicando la parola, preferiscono leggere, secondo antiche testimonianze rilevate dal De Lagarde, i critici. Così si ottiene il senso distributivo; cfr. GESENIUS, *Gramm.*[26] § 123 *c* e *d.* — *Bitume,* o asfalto, ebr. *kofer;* il significato è garantito dall'assiro *kupru,* che ritroveremo adoperato ad impeciare l'arca del diluvio babilonese.

15 — Due sorta di *cubito* trovansi in uso presso gli antichi Ebrei; l'uno di cent. 48, 4, l'altro di cent. 52, 5. Impossibile definire a quale si alluda.

16 — *Ribalta* ho tradotto l'ebr. *zôhar* (solo qui nella Bibbia), che è incerto se debba significare una semplice finestra aperta nella parte superiore dell'arca (così intendono le antiche versioni, e con esse il Dillmann), oppure tutta quanta la tettoia dell'arca stessa. Questo secondo senso sarebbe consentaneo al parallelismo linguistico assiro ed arabo, e i critici lo preferiscono. In ogni evenienza trattasi di un'apertura girante sui propri cardini, disposti all'angolo superiore dell'arca, che aprir si possa dal di dentro, spingendola di sotto in su, e ricadendo a chiudersi per inerzia di peso. — Il testo non è senza difficoltà. La frase resa: *che tu volga intorno a un cardine,* dovrebbe essere tradotta in apparenza: *e sino a un cubito* (vale pure *cardine*) *la compirai;* ma non si accorda nel contesto, ed è facilmente errata. Fra le correzioni proposte dai critici, preferiamo quella del Gunkel: *ve'al-'ammâh tegullennû.* Però il Kautzsch traduce: *di un cubito* (quadrato) *la farai* (*la ribalta*). Così piccola? E poi *zôhar* è mascolino, mentre il relativo di *farai* è femminino. In questa spiegazione, però, il nostro testo risponderebbe meglio al v. 6 del cap. 8. *Inferiore, secondo e terzo,* in ebraico sono plurali, che sembrano riferirsi alle *celle* (*qînnîm*) così disposte in ordine a tre piani.

piano inferiore, secondo e terzo, la farai. [17] Ed Io ecco che adduco il Diluvio, acque in su la Terra, per distruggere ogni carne in cui sia lo spirito della vita sotto il cielo. Tutto quanto è su la Terra, perirà. [18] Ed io costituisco il mio patto con te. Entra nell'arca, tu e i tuoi figliuoli e la tua moglie, e le mogli de' tuoi figliuoli con te; [19] e di ogni vivente, di ogni carne, una coppia di tutti introdurrai nell'arca, che restino vivi teco; maschio e femmina saranno; [20] dei volatili nella specie loro, e delle bestie nella specie loro, e d'ogni rettile della terra nella specie sua, una coppia di tutti verranno teco, perché restino vivi. [21] E tu prendi con te d'ogni cibo fatto per mangiare, e raccogline presso di te, che sia per te e per essi di cibo. [22] E tutto fece Noah sì come gli ebbe comandato Iddio, così fece.

[1] E Jahvé disse a Noah: Entra tu e tutta la tua casa nell'arca, poiché te vidi giusto al mio cospetto, in tra questa generazione. [2] D'ogni bestia pura prendine a sette a sette, maschio e femmina,

---

17 — *Acque in su la terra* è una glossa, inserita forse dallo stesso autore primo del racconto, per spiegare il termine *Mabbûl, Diluvio,* che era tecnico e famoso tra i dotti, ma forse non bene chiaro per significato. Il valore etimologico di questa parola ci sfugge; forse è in relazione con l'assiro *abubu, diluvio.*

18 — Il *patto* che Dio propone, e che l'uomo deve naturalmente accettare senza discutere, consiste, nel concetto dello scrittore, in una serie di dati benefizi che Noè e la sua famiglia riceveranno da Dio, corrispondendo per parte loro una data serie di sacrifizi e di riti, a norma delle sacre leggi.

20 — A nessuno sfuggirà il lampante parallelismo di questi versi col linguaggio e le espressioni proprie del cap. primo, v. 12, 21, 24 seg. ecc. — *« E » d'ogni rettile,* secondo le antiche versioni; il Ball ristabilisce la congiunzione, caduta dal testo masoretico.

VII, 1 — *Te,* con intenzione indicativa anche nell'ebraico. — *Giusto,* ha un valore giuridico; qui il giudice è Dio medesimo. Cfr. Ezech. 14, 14 e 20.

2 — *Bestie pure.* erano quelle che si potevano sacrificare a Dio e mangiare; *impure,* quelle che dalle sacre leggi era proibito sacrificare e mangiare. Di quelle se ne prendono *sette paia,* avendone più facilmente di bisogno, e di queste solo un paio, per il mantenimento della

e d'ogni bestia che non è pura, a due a due, maschio e femmina, [3] e anco degli uccolli del cielo, a sette a sette, maschio e femmina, sì che ne viva il seme su la faccia di tutta la Terra. [4] Poiché, fra giorni sette ancora, Io fo piovere sopra la Terra quaranta dì e quaranta notti, e così distruggo ogni essere, che io ho fatto, di su la faccia della terra. [5] E Noah tutto fece sì come gli ebbe comandato Jahvé.

[6] E Noah era in età di 600 anni, quando avvenne il Diluvio, acqua in su la terra.

[7] Ed entrò Noah e i suoi figliuoli e la sua moglie, e le mogli de' suoi figliuoli seco lui nell'arca, d'innanzi all'acqua del Diluvio. [8] Delle bestie pure e delle bestie che non sono pure, e degli uccelli e d'ogni rettile sopra la terra; [9] due per due vennero a Noah nell'arca, maschio e femmina, sì com'ebbe comandato Iddio a Noah. [10] E avvenne che, dopo sette giorni, le acque del Diluvio inondarono la terra.

[11] Nell'anno seicentesimo della vita di Noah, mese secondo, giorno decimosettimo del mese, in quel giorno

proruppero tutte le sorgenti del grande Abisso,
e le cateratte del cielo si aprirono.

specie. La distinzione delle bestie in pure ed impure fu accolta nei rituali dell'antico Oriente, anche fra gli Ebrei, in seguito a una considerazione d'indole religiosa. Le bestie impure erano quelle che, in una concezione religiosa anteriore e materialistica, valevano come oggetto di adorazione e di sacro rispetto, come princìpi divini o totemistici di una tribù. Ciò che per idolatri era religione superstiziosa, per gli Ebrei tornava ad essere esecrazione. Come nel cap. 4 sono i riti sacrificali reputati già fissati nelle primitive età del genere umano, così anche qui l'autore nostro riscontra fin nell'età noetica la rituale distinzione degli animali puri ed impuri. L'origine di questa distinzione, che abbiamo accennata, sta fuori d'ogni sua considerazione.

4 — *Essere*, ebr. *yeqûm* (rad. QVM *sorgere*, stare in piedi) forma rara di nome con la *yod* preposta (STADE, *Gramm.* § 259[a]).

8 — *E di ogni rettile*, è la lezione dei Settanta (*umikkôl*) ecc.

11 — È una buona ipotesi del Gunkel, che questo verso contenga un distico altamente poetico — che spicca tanto più fra la prosaica giacitura del contesto (cap. 5, 9-22 e 6, 13-16) — tratto probabilmente da

[12] E la pioggia inondò la Terra quaranta dì e quaranta notti.

[13] Proprio quel giorno entrò Noah, e Sem e Cham e Japhet figliuoli di Noah, e la moglie di Noah e le tre mogli de' suoi figliuoli seco loro nell'arca; [14] essi, ed ogni fiera nella specie sua, ed ogni bestia nella specie sua, ed ogni rettile strisciante in su la Terra, nella specie sua, ed ogni volatile nella specie sua, ogni uccello, ogni alato; [15] essi vennero a Noah nell'arca, due per due, di ogni carne in cui sia lo spirito della vita; [16] ed i venuti, maschio e femmina di ogni carne, entrarono sì come gli ebbe comandato Dio.

E Jahvé serrò dietro a lui. [17] E avvenne il Diluvio, quaranta giorni, su la Terra. E crebbero le acque e sollevarono l'arca, la quale rimase galleggiante al di sopra della Terra.

[18] E prevalsero le acque, e grandemente crebbero sopra la Terra, e l'arca se n'andava su la superficie delle acque. [19] E le acque prevalsero a dismisura su la Terra, sì che furono ricoperte tutte le più alte montagne sotto tutta la distesa del cielo; [20] quindici cubiti alte prevalsero le acque, da ricuoprirne così le montagne.

---

qualche antico poema sul Diluvio fra gli Ebrei, analogo al racconto babilonese che esamineremo. In questo distico il Diluvio è concepito come un violento ritorno del creato verso il caos dell'oceano primitivo, rattenuto e costretto da Dio, oltre gli spazi della terra e del cielo, per via di potentissime *cateratte* occlusive. Il *grande Abisso* (ebr. *Tehôm rabbàh*) non può denotare che il primitivo oceano caotico. Cfr. la nostra discussione intorno alla Cosmogonia.

12 — *Pioggia* torrenziale, vuol significare l'ebr. *geshem*.

13 — *Secoloro;* i Settanta ecc. *secolui.*

16 — Cfr. l'osservazione fatta al v. 20 del cap. 5. — Senza esagerare la portata di questi versi, possiamo credere che lo scrittore non trovava nulla d'impossibile nell'ammettere che tutto il fatto, supposto dai v. 13-16, avesse a compiersi in un solo giorno.

19 — *Furono coperte;* i Settanta: *ricuoprirono.* Così pure al v. seg.

20 — Il diluvio, dunque, portò sulla terra una sì grande massa di acque, che esse ricuoprirono sin la cima della più alta montagna che esista fra tutte, rimanendo con la loro superficie al di sopra di un sette od otto metri dalla cima medesima. — *Prevalsero;* i Settanta: *e levaronsi* (ebr. *gabehû*). Ed anche i Settanta: *montagne alte*, come al v. 19.

[21] E perì ogni carne che muovesi sopra la Terra, d'uccelli e di bestie e di fiere, e di tutti i brulicanti che brulicano sopra la Terra, e gli uomini tutti.

[22] Tutto ciò nella cui faccia è l'alito, spirito, della vita, tutto quanto è sull'arido morì. [23] E fu distrutto ogni essere ch'è sulla faccia della terra, dall'uomo alle bestie ed ai rettili e agli uccelli del cielo, essi furono distrutti dalla Terra; e solo restò Noah, e quanto seco lui era nell'arca.

[24] E prevalsero le acque su la Terra per 150 giorni.

[1] E rammentossi Iddio di Noah e di tutte le fiere e di tutte le bestie ch'eran nell'arca con lui. E fece Iddio spirare un vento sulla Terra, e le acque abbassarono.

> [2] E serrate furono le sorgenti dell'Abisso,
> e le cateratte del cielo.

E fu rattenuta la pioggia dal cielo. [3] E tornarono via, poco a poco, le acque di sopra la Terra.

E vennero meno le acque al termine dei 150 giorni; [4] e l'arca si posò, nel settimo mese, il decimosettimo giorno del mese, sui monti di Ararat. [5] E andarono le acque sempre più scemando fino al decimo mese. Nel decimo, il primo del mese, vidersi le cime dei monti.

---

21 — *Brulicanti* son detti nel cap. 1, 20 i viventi nell'acqua; anch'essi morirono tutti in seguito al diluvio — tranne quelli introdotti nell'arca — perchè le acque dell'oceano caotico, che irruppero dalle aperte cateratte del cielo, sono del tutto refrattarie a contenere la vita; come putacaso oggi sarebbero anche le acque del Mar morto.

VIII, 1 — Analogamente al cap. 1, 2, anche qui agisce il *vento* (ebr. *ruach*) come iniziatore della creazione del mondo, dopo le mortifere furie dell'oceano caotico. L'azione del vento è duplice: prima serve respingere e costringere la massa delle acque di là dalle *cateratte* celesti, e poi a seccare e rendere abitabile la terra, già ridotta a un ammasso di fanghiglia.

2 — Analogo al v. 11 del cap. precedente.

4 — *Ararat* (assiro *Urartu*) è l'Armenia.

5 — L'essersi potute vedere le cime dei monti circostanti tre mesi dopo che l'arca si era già posata sur una montagna fa concludere, che secondo la portata di questo racconto l'arca si posò sopra la cima del-

[6] E avvenne che al termine di quaranta giorni aprì Noah la finestrella che aveva fatto nell'arca. ([7] E mandò fuori il corvo, che uscì volando qua e là, sinché fu rasciugata l'acqua di sopra la Terra.) [8] E mandò via da sé la colomba, per vedere se fosse scemata via l'acqua di su la faccia della terra. [9] Ma la colomba non trovò loco da posarvi il suo piede, e tornò da lui verso l'arca, poi che erano le acque sulla faccia di tutta la Terra. Ed egli mise fuori la sua mano e la prese, e seco la introdusse nell'arca.

---

l'odierno Ararat, la gigantesca montagna dell'Armenia, sovra tutte le circostanti elevata fino a 5160 metri (M. Bianco, 4810).

6 — I critici (Dillmann, Gunkel), stimando che le espressioni dei versi 10 e 12 esigano qui una frase analoga pure alla triplice spedizione della colomba, modificano così la prima parte del verso: *Ed attese sette giorni, ed aprì Noah* ecc. È molto plausibile.

7 — Osservano i critici che l'emissione del *corvo* dall'arca, per parte di Noè, non sta bene in armonia col prossimo contesto, dove si parla di una triplice emissione della colomba. E poi, che rapporto ha precisamente col prossimo contesto quello svolazzare del corvo intorno all'arca, sinché la terra non fu rasciugata? D'altronde, però, l'emissione del corvo al termine del Diluvio è un elemento che si riscontra pure nei racconti del Noè babilonese, ed ha quindi per sé evidenti contrassegni di antichità. Si può credere, pertanto, che questo verso sia stato inserito qui da una antica tradizione sul Diluvio, corrente fra gli Ebrei, e che possedeva in proprio questo particolare utilizzato dal redattore della Genesi.

8 — L'emissione della colomba, caratteristico e grazioso particolare che ritroveremo pure nel racconto babilonese del Diluvio, nel concetto degli antichi narratori orientali sta a dimostrare la somma sapienza di Noè, quel privilegio del suo spirito per cui meritò da Dio la salvezza e presso gli uomini una gloria immortale. Come fare per accertarsi che era terminato il diluvio, e resa nuovamente abitabile la terra? Sarebbe stato pericoloso, a motivo delle onde laterali, aprire la porta d'ingresso e l'alzare anche, se mai, la tettoia tutta quanta, per la pioggia che poteva invadere l'arca. D'altronde, aperta la finestrella della parte centrale della tettoia, non si poteva veder altro che un lembo di cielo: l'osservazione diretta della superficie terrestre riusciva del tutto impossibile — ove non si rischiasse la vita — agli abitanti dell'arca. Con l'emissione della colomba — alato così caro agli antichi — Noè risolve il problema con sicurezza.

9 — *Posare*, letter. *riposare*, ebr. *manôach*, gioca facilmente di pa-

[10] Attese quindi pure altri sette giorni, e poi mandò via di nuovo la colomba dall'arca; [11] e la colomba ritornò da lui sul far della sera, e veh! un ramoscello d'olivo essa teneva stretto nel suo becco. Pertanto Noah conobbe ch'erano scemate via l'acque di sopra la Terra. [12] E attese pure altri sette giorni, e mandò fuori la colomba, la quale non tornò da lui più oltre.

[13] E fu nel seicentunesimo anno, a principio, il primo del mese, che seccarono le acque di su la Terra.

E alzò Noah la covertura dell'arca, e guardò, e veh! secca era la superficie della terra.

[14] E nel secondo mese, decimosettimo giorno del mese, la Terra fu arida.

[15] E Iddio parlò a Noah dicendo: [16] Esci dall'arca, tu e la tua moglie e i tuoi figliuoli e le mogli de' tuoi figliuoli con te; [17] gli animali tutti che sono teco, di ogni carne, degli uccelli e delle bestie e dei rettili tutti che strisciano sopra la Terra, fa' uscire con te, che brulichino sopra la Terra, e fruttifichino e si moltiplichino in su la Terra. [18] E uscì Noah e i suoi figliuoli e la sua moglie e le mogli de' suoi figliuoli con lui; [19] ogni bestia, ogni rettile, ed ogni volatile, tutto ciò che si muove su la Terra, secondo le loro famiglie, uscirono dall'arca.

---

rola col nome di *Noah* medesimo. Squisitamente bella è l'espressione di Noè che stende la mano a riprendere la sua colomba.

10 — *Attese;* qui, come al v. 12, è da leggere l'ebr. *vayeyachêl.*

11 — Ritornò la colomba sulla sera, quando gli uccelli ritraggonsi nei loro nidi; segno che la terra non era ancora abitabile, come suole. Però la vita già era tornata a manifestarvisi. La colomba aveva durante il giorno trovato da mangiare, e la sera portava un ramoscello fresco d'olivo, albero che prospera solo nei terreni bassi e propizi alla vita vegetale e animale. L'apparizione del ramoscello d'olivo ha senza dubbio un significato speciale, fondato sui concetti e costumi religiosi degli antichi orientali, come una specie di segno e di pegno per Noè, da parte di Dio, che il Diluvio era ormai cosa passata. Si sa che fra i Greci l'olivo era simbolo di pace.

13 — *Era secca;* il sapiente stratagemma di Noè era dunque pienamente riuscito. *Copertura,* si intenda la tettoia dell'arca, descritta nella

[20] E Noah edificò un altare a Jahvè, e prese di tutte le bestie pure e di tutti i puri volatili, e li offerse in olocausto su l' altare. [21] E Jahvè odorò l' odore di soavità, e disse Jahvè in cuor suo: Mai piú io non maledirò la terra a motivo dell' uomo; già che il proposito del cuore umano è volto al male fino dalla sua gioventú. Mai piú non colpirò tutti i viventi, sì come ho fatto. [22] D'ora in poi, per tutti i giorni della Terra,

seme e raccolta, e freddo e caldo,
estate e inverno, e il dì e la notte,

non cesseranno.

---

nota al v. 16 del cap. 6. — I Settanta poi leggono: *nel 601 anno della vita di Noah* (come al 7, 11); e il Ball lo introduce nel testo.

20 — *Tutte le bestie pure;* cfr. ciò che abbiamo già detto al v. 2 del cap. 7. L'ampiezza dell'espressione (*tutte*), in un momento di tanta scarsità di animali, denota abbastanza la semplicità di pensiero di questi antichi narratori.

21 — Il Diluvio è stato essenzialmente un atto della giustizia di Dio; Noè, uscitone salvo per grazia, nella sua sapienza è d'avviso che occorre subito propiziarsi l'irato giudice con atti rituali religiosi, e preparato un altare — senza il quale il sacrifizio non è concepibile, per il nostro narratore — su vi scanna e brucia in *olocausto* — cioè per intero, senza trarne e mangiare alcunché — molti e molti animali puri, come far si suole nei riti propiziatorii (cfr. II di Samuele, 24, 25). — Iddio *odora* in *odore di soavità*, dall'alto della sua celeste reggia, il fumo dell'adipe degli uccisi bruciati, saliente in densa colonna su nel cielo, — questa espressione si trova qui soltanto nella Bibbia, ed è chiaro il perché — e propiziato dal sacrifizio di Noè fra sé e sé decide di non mai più adoperare il terribile gastigo del Diluvio universale, per punire gli umani, trasgressori della legge morale. La sua misericordia la vince sulla sua giustizia, qui come nel racconto dei progenitori e di Caino.

21 — *Dalla sua* prima *gioventú*, cioè non propriamente per intima natura, ma per facile abitudine l'uomo è incline a mal fare. A che buon fine, dunque, rinnuovare il Diluvio? Questo pensiero così semplice e solenne sta in una certa relazione col domma del peccato originale e con quello della redenzione messianica. Il peccato sarà pur sempre espiato, ma dal singolo individuo peccatore, non da tutta l' umanità coinvolta nella universale rovina. Dopo tutto, Iddio è padre delle sue creature.

22 — La prosa si eleva a dimostrare un certo ritmo poetico.

[1] E Iddio benedisse Noah e i suoi figliuoli, e loro disse: Fruttificate e moltiplicate, e riempite la Terra. [2] E il timore e il terrore di voi permanga sopra ogni animale della Terra, e sopra ogni uccello del cielo, in tutto ciò che muovesi per la Terra, e in tutti i pesci del mare. In mano a voi siano dati. [3] Tutto ciò che si muove ed è vivo, sia vostro cibo; sì come i germogli dell'erba, tutto io vi do. [4] Soltanto la carne con l'anima sua, (il suo sangue), voi non mangerete! [5] Ma però il sangue vostro io ricercherò; da ogni animale lo ricercherò; e dall'uomo, da ciascuno fra voi, ricercherò io l'anima dell'uomo.

IX, 1 — Come il Diluvio è stato una distruzione del creato, per così dire, operata dal ritorno dell'oceano caotico nel cosmo, così la rinascita della vita universa nel mondo (umana, animale ecc.) è come l'effetto di una nuova parola creatrice di Dio; cfr. il v. 28 del cap. 1, con cui il nostro è in relazione.

3 — Per comprendere il valore di questi detti, bisogna rammentarsi che nel cap. 1, dall'autore del nostro racconto particolarmente considerato, Iddio aveva stabilito in cibo al genere umano, come agli uomini in genere, i soli prodotti vegetali. Nel disegno di Dio il regime della viva natura animale aveva da essere universalmente vegetariano. Il peccato originale ruppe e disordinò così bella armonia di pace e d'amore e di immortale benessere. Cacciati dal paradiso i progenitori, tosto si videro quali fossero i naturali resultati del primo peccato: il fratricidio di Caino mostrò ben presto che alla primitiva pace e felicità fra tutti i viventi era succeduta la discordia e la violenza, e lo spargimento di sangue e la morte; insomma ogni sorta di malagire, non solo morale fra gli uomini, ma anche meramente naturale fra gli animali medesimi. Il Diluvio fu la conseguenza di tale disordine. Ma al termine del grande cataclisma, Iddio, poiché l'uomo e la natura non può tornare ormai al primitivo stato di innocenza, sancisce nuove leggi in armonia col nuovo stato di cose: la capitale fra esse consiste nel riconoscere all'uomo il diritto di uccidere gli animali, per cibarsi di quelli, oltreché di erbe e vegetali.

4 — Proibisce, però, di cibarsi, insieme con la carne, anche del sangue degli animali, per rispetto al principio che l'anima risiede nel sangue, come dicevano gli antichi, ed anche qui nota una piccola glossa. Cfr. più in particolare il Levitico cap. 17; Esod. 33, 25-26; Atti degli Ap. 15, 29.

5 — Proibisce soprattutto di mai versare per qualunque motivo il sangue umano. La vita dell'uomo è sacra, e Iddio saprà vendicarla da

([6] Chi versa il sangue dell' uomo,
dall' uomo il sangue suo sarà versato,
ché ad immagine di Dio fece egli l'uomo.)

[7] E voi fruttificate e moltiplicate e brulicate su la Terra, e moltiplicatevi in essa.

[8] E Iddio disse a Noah e a' suoi figliuoli secolui così: [9] Ecco che Io stabilisco il mio patto con voi, e col seme vostro dopo voi, [10] e con ogni vivo animale insieme con voi di uccelli, di bestie e di fiere della Terra con voi, fra tutti quelli usciti dall'arca, insomma tutti gli animali della Terra. [11] E stabilisco il mio patto con voi: Non sarà mai più distrutta ogni carne dalle acque del Diluvio, e non saravvi più il Diluvio che stermini la Terra.

[12] E disse Iddio: Questo è il segno del patto che Io dispongo fra me e voi, e con ogni anima viva insieme con voi, per età

---

qualunque ingiusta offesa che le possano recare gli altri uomini, anzi fino gli animali medesimi. Questi, del resto, hanno naturalmente, per divina disposizione, *timore e terrore* dell'uomo (v. 2). — Nota gli ebraismi di questo verso: GESENIUS, Gramm.[26] § 139 f.

6 — Sancisce la pena giuridica del taglione. Il sangue vendica il sangue; è uno dei princìpi più radicati nella coscienza degli orientali. La prima parte del verso ha andatura poetica, come un antico proverbio, e la seconda accenna a Dio in terza persona. Potrebb'essere una semplice distrazione di stile, ma anche un indizio che il verso è una glossa posteriormente inserita a questo posto.

7 — *Moltiplicatevi,* la seconda volta (ebr. *rebû*): forse è da leggere *redû* (Nestle, Ball): *dominate,* come nel cap. 1.

12 — Suppone il narratore, che prima del Diluvio non fosse mai avvenuta sulla terra, per lo meno a conoscenza degli esseri con cui Dio stabilisce il suo patto, l'apparizione dell'arcobaleno. A rigore si potrebbe anche ammettere, che l'arcobaleno fosse noto già innanzi il Diluvio, ma che solo dipoi fosse da Dio assunto come *segno* del suo nuovo patto con gli esseri viventi. Ma questo significato non armonizza bene con l'ovvia e semplice giacitura del contesto. Di più, tutto il racconto perderebbe della sua solennità ed importanza, e stonerebbe con le narrazioni affatto parallele che il nostro scrittore farà dei patti rinnovati da Dio con Abramo e Mosè, istituendo allora la circoncisione e il sabato, come fatti del tutto nuovi e prima inauditi. L'arcobaleno suole appunto comparire quando una parte del cielo rasserenato dà libera via alla rifrazione solare, e

sempiterne. [13] Il mio arco dispongo nelle nubi, che resti in segno del patto fra me e la Terra. [14] E allora quando Io radunerò le nubi sulla Terra, e che vedrassi l'arco nelle nubi; [15] io mi ricorderò del patto mio, ch'è fra me e voi ed ogni anima viva in ogni carne, e non vi sarà più l'acqua del Diluvio a sterminare ogni carne. [16] Vi sarà l'arco nelle nubi, ed io lo vedrò, per ricordarmi dell'eterno patto fra Dio e ogni anima viva in ogni carne che è su la Terra.

[17] E disse Iddio a Noah: Questo è il segno del patto che ho stabilito fra me ed ogni carne che è su la Terra.

**

[18] E i figli di Noah, che uscirono dall'arca, furono Sem e Cham e Japhet. (E Cham è il padre di Canaan.) [19] Questi tre sono i figli di Noah, e da loro si è spartita tutta quanta la Terra.

[20] E Noah, l'agricoltore, dette principio a piantare la vigna. [21] E bevve del vino e ne fu ebbro, sì che ignudo egli giacque in mezzo alla sua tenda. [22] E vide (Cham padre di) Canaan la vergogna del padre suo, e lo raccontò a' suoi due fratelli di fuori. [23] Ma Sem e Japhet, preso il mantello, se lo posero su le proprie spalle, e camminando all'indietro coprirono la vergogna del padre loro, sicché le loro facce stavano volte indietro, e non videro la

---

quindi allorché la tempesta portata via dal vento sta per allontanarsi e sparire. Si comprende benissimo, che questa luminosa meraviglia meteorica — la quale anche per noi è fonte di sempre rinnovata letizia d'animo — fosse egregiamente appropriata a imprimere all'anima dell'antico Orientale l'idea di un *segno* della potenza, della maestà e in pari tempo della bontà divina. Ma ne riparleremo prossimamente.

16 — È da notare ancora una volta la monotona lunghezza e ripetizione di pensiero, che è propria del nostro narratore; cfr. le note ai versi 1 e 3 del cap. 9, 11, 21 del cap. 7 e la Discussione.

19 — *Si è spartita*, ebr. *nâphezâh*, forma verbale *niphal* dalla rad. PZZ, ovvero PVZ. Cfr. Gesenius, *Gramm.*[26] § 67 *dd*.

22 — I Settanta, consenziente anche il Ball, hanno: *ed uscì e lo raccontò* ecc.

vergogna del padre loro. [24] E riavutosi Noah dal vino suo, saputo ciò che fatto avevagli il figlio suo più piccolo, [25] disse:

Maledetto sia Canaan,
servo dei servi sia de' suoi fratelli!

[26] Poi disse: Benedici, Jahvé, le tende di Sem,
e sia Canaan servo di lui!
[27] Dilati Iddio Japhet,
che dimori nelle tende di Sem,
e sia Canaan servo di lui!

[28] E visse Noah, dopo il Diluvio, 350 anni; [29] quindi furono tutti i giorni di Noah 950 anni, e morì.

---

24 — *Dal vino suo.* I Settanta non recano il pronome.

25 — *Servo dei servi;* l'ultimo, il più vile tra i servi. L'espressione ha senso superlativo, come le altre: *re dei re*, *santo dei santi*, *cantico dei cantici.*

26 — I versi 25-27 costituendo un tutto poeticamente e anche idealmente unito, non si comprende bene l'inserzione di quel *poi disse.* Ci pare che a buon motivo il Budde e il Ball lo espungano come glossa marginale di un redattore qualunque. Il testo, quindi, avrebbe: *Benedetto Jahvé Dio* ('LHY) *di Sem;* ma la frase non combina armonicamente col resto, ove si tratta non già di benedire Dio, ma bensì i due figli Sem e Japhet, a fronte di Canaan. Perciò il Budde (leggendo *berûk* invece di *barûk*) traduce: *Benedetto da Jahvé, Sem.* Il Graetz, meglio ancora: *Benedici* (*bârêk*), *Jahvé, le tende* ('HLY) *di Sem,* armonicamente col seguente verso 27.

27 — *Dilati,* ebr. *yapht,* gioca mirabilmente di suono, come una etimologia, col nome di *Japhet.* La benedizione di Noah insinua chiaramente che Sem riconosce la divinità col nome di *Jahvé*, *Japhet* invece col nome più generico di *Elohîm* (*Dio*). L'antico savio si augura che il dominio di Japhet sulla terra si estenda talmente da riuscire anche a penetrare nelle *tende*, cioè fra i popoli, le ricchezze, la potenza di *Sem.* L'idea di una pacifica fraternità tra i due maggiori fratelli non è però espressa in modo da potersi assumere come significato primigenio. Cfr. le espressioni parallele del Salmo 78, 55; I Paralipom. 5, 10. Vuol dire insomma che Canaan ha da trovarsi in servitù non solo sotto di Sem, ma anche sotto di Japhet; e a questo scopo Japhet avrà magari da conquistare le tende di Sem, presso di cui Canaan vive sottoposto.

IL DILUVIO

I.

Il peccato dei Figli di Dio.

Studiando i capitoli 2-4 precedenti, abbiamo osservato che il documento Jahvista, in essi contenuto, era composto in realtà di vari pezzi, saldati insieme l'uno con l'altro alla meglio, e provenienti magari da cicli di tradizioni primitive diverse, le quali a vicenda fors' anche si ignoravano fra loro. Tale evenienza dobbiamo riscontrarla a principio del racconto del Diluvio. I primi 4 versi del cap. 6 non furono creati in origine come introduzione al Diluvio, ma solo artificialmente il redattore Jahvista li ha riuniti al verso 5, per uno scopo suo che determineremo. Essi pertanto debbono venir considerati per sé, nella lor propria fisionomia.

I primi versi del cap. 6 contengono, in sostanza, tre diverse ed analoghe notizie: la prima concernente l'unione carnale dei Figli d' *Elohîm* (Dio) con le figliuole dell'Uomo (*ha Adàm*); la seconda riporta un'oscura sentenza di Jahvé, per accorcire o sopprimere la vita dell' Uomo; la terza accenna ai Giganti, contemporanei al noto commercio carnale dei Figli di *Elohîm* con le figliuole dell'Uomo. L'esame della triplice espressione ci persuade, innanzi tutto, che senza essere qui le tre affermazioni l'una dall'altra affatto separate, pur tuttavia non si presentano in tal maniera collegate da formare un discorso tutt' unito e conseguente. Abbiamo, insomma, in questi 4 versi come tre pezzi di scultura, che ben sappiamo essere i più importanti a comporre una statua, ma non sono tutta la statua. Poniamo che i tre frammenti rispondano alle parti più belle della statua, alle braccia, al petto, alla testa; ma tuttavia la statua noi non l' abbiamo più, e non ci resta ormai che divinarla e con la fantasia ricostruirla.

Non sarà difficile riuscirvi, purchè si cominci da stabilire il caposaldo del suo significato generico. Che cosa deve intendersi per *Figli di Dio*, *Benê Elohîm*? L'antica esegesi rabbinica spiegò la presenza del nome di *Dio*, come avente un significato superlativo dei Figli quivi stesso nominati, in contrapposto alle figliuole degli uomini comuni; tratterebbesi, cioè, di un commercio peccaminoso fra certi aristocrati con altre figliuole del popolo. Notiamo subito, che da tale interpretazione deriva una povertà di significato, stridente con l'andatura solenne del contesto. Ma poi, per quanto in ebraico la parola *'Adam*, *uomo*, significhi talvolta la gente del volgo; in quel caso, però, si oppongono i figli di *'adam* non ai figli di *'Elohîm*, bensì ai figli di *'is*, *uomo* nobile e ragguardevole (1). Invece, nel caso nostro, le figliuole di *'Adam* sono le figliuole dell'*Uomo* nel senso collettivo del genere umano, ovvio nei precedenti capitoli. E del resto un significato superlativo, assegnato qui ed altrove alla presenza del nome *'Elohîm*, è una pretta finzione rabbinica, sfatata dai più recenti studi glottologici su lo spirito e le forme del linguaggio ebraico (2).

Un'altra celebre interpretazione riscontra nei *Figli di Elohîm* i discendenti di Set, quali uomini religiosi che si sarebbero carnalmente uniti alle figliuole dei discendenti di Cain. Ai *setiti* cioè, per ragione della loro pietà religiosa, sarebbe attribuito il titolo di figliuoli di Dio, mentre le *cainite* seduttrici sono figliuole degli uomini, cioè del peccato (3). Questa esegesi ha due difetti. Prima di tutto, non ha la menoma conferma dal contesto, il quale neppur lontanamente accenna di alludere, senza nominarli, ai *setiti* ed alle *cainite*. Ma questa mancanza è aggravata più che mai dall'intrinseco difetto della presunta spiegazione. Che, infatti, qualche volta nella Bibbia dicasi *Uomo* (*'Is*) *d'Elohîm* un profeta celebre per la sua pietà religiosa, passi; che tal altra si accenni alle

(1) Cfr. Salmo 49, 3; Proverbi 8, 4.

(2) Cfr. per esempio lo studio del P. Prat, già citato a pag. 47.

(3) Tale è pure l'opinione del Pelt (*op. cit.* vol. I, cap. VI), che ingenuamente asserisce come probabile un matrimonio fra Metusala, il setita, e la cainita Noema.

relazioni del popolo d'Israele o degli uomini in genere con Dio, come a una specie di figliuolanza, è vero (1); ma tuttavia dobbiamo escludere che l'espressione *Figli di Elohîm* o simili, nel categorico termine che abbiamo dinanzi, venga mai adoperata ad indicare una qualsiasi classe d'uomini. Perchè quando altre volte nella Bibbia si usano per *uomini* espressioni consimili, esse trovansi giustificate, se non altro, dalla maniera enfatica eccezionale con cui sono applicate; mentre qui la frase *Figli di Dio* è adoperata in un significato ovvio e piano, qual parte di un racconto coerente naturalmente a sé stesso.

Perciò l'unica spiegazione vera di *Figli di Dio* resta quella, così caratteristica in tutta la Bibbia, che vede in essi le intelligenze soprannaturali, viventi nella linea, per così dire, della divinità — perciò chiamati *Figli di Dio* — e dimoranti insieme con Dio nella celeste reggia di lui e intorno al suo trono, pronti a servirlo ed eseguirne i voleri (2). Essi sono i *Divini*, mediatori fra Dio inaccessibile e il genere umano; nella loro qualità di *messaggeri*, trasmettitori dei decreti di Dio all'umanità, fra gli Ebrei erano anche appellati *Mal'akîm* e grecamente poi furono detti *Angeli* (3). Come accennammo sopra, nel contesto la frase *figliuole dell'Uomo* vuol dire la progenie dell'umanità, opposta alle nature divine; ed infatti, nel verso 1, l'espressione *Uomo*, come tante altre volte nei precedenti capitoli, è certissimamente relativa all'intero genere umano.

Figli di Dio sono, dunque, i divini. Si osserverà che l'espressione è equivoca, perchè si presta ad interpretazioni fors'anche mitologiche e politeistiche. Ma francamente replichiamo, che non è questa una ragione per cercare nel nostro testo biblico un valore del tutto diverso da quello che solo comporta; piuttosto sarà dover nostro di far vedere che qui, come in tutti gli altri passi della Bibbia ove parlasi dei *Figli di Dio*, se la frase è linguisti-

(1) Cfr. Deuteron. 14, 1; 32, 5; Salmo 89, 28; 73, 15; Proverbi 14, 26, ecc.

(2) Cfr. Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Sal. 29, 1; 89, 7, ecc.

(3) E così traducono, infatti, i Settanta a questo punto.

camente disadatta, non è tale però il senso voluto esprimere dal redattore del testo, che rimane alieno e puro da ogni concezione idolatrica.

Questo significato, determiniamolo un po'. Il farlo è tanto più necessario, inquantochè abbiamo già notata l'oscurità sua, motivata non solo dal laconismo, bensì pure dalla scarsità frammentaria del nostro racconto. Anzi bisogna riconoscere, che comprendere il senso di questi frammenti non si può, se prima non cerchiamo di rappresentare quel tutto da cui essi, come parte interessante per l' agiografo, furono distaccati; come non si capirebbe il valore e la funzione di taluni frammenti di statua, senza riportarsi al concetto della statua intera.

Ora, qual è il testo originario e primitivo a cui si riferiscono questi frammenti? Dopo quanto abbiamo detto circa le relazioni intercedute fra le precedenti pagine della Genesi e una serie coordinata ed anteriore di miti babilonesi, egiziani e cananei, ci sarà permesso, speriamo, di non fare preamboli: il senso di questi frammenti va innanzi tutto ricercato in un qualche ignoto mito babilonese o cananeo che li ha preceduti, e ne ha motivato l'inserzione nella Genesi. Questo mito trasparisce molto chiaro, nelle sue linee principali, dal tenore dei frammenti medesimi. Anzi noi, per ricostruirlo, non abbiamo qui bisogno di ricorrere a plausibili ipotesi, quali già sono state per esempio rilevate a proposito del Paradiso terrestre. Il mito dei Figli di Dio si è conservato e trasmesso, modificato più o meno superficialmente, fin nelle più tarde tradizioni astrologiche del Giudaismo, che di pari passo con la Genesi ce lo ha riferito nelle sue apocalissi dell' età messianica; vogliamo dire il libro dei *Giubilei*, già rammentato, e il libro di Henoch (1). Raccontasi nei *Giubilei*, che i *Figli* (*Angeli*) *di Dio* si presero in mogli le belle tra le figliuole degli uomini, e queste ad essi partorirono dei figli, che sono i Giganti. Questo avvenimento non fece che raddoppiare ed intensificare l'empietà

(1) Cfr. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift*, cit. vol. II, sez. II, pag. 48 seg. 238 segg.

e la malizia del genere umano su la terra, tanto che Iddio non solo pensò di distruggere, per via del Diluvio, tutto l' uman genere, ma di punire gli Angeli medesimi. Perché Egli li aveva mandati sulla terra a migliorare moralmente il mondo, e invece con la loro lussuria avevano dato l'ultima spinta alla total corruzione degli animi. Contro gli Angeli peccatori Iddio dirige una schiera di Angeli buoni, e in mezzo ai Giganti figliuoli degli Angeli cattivi lancia la sua divina spada (il fulmine) che tutti li distrugge. Gli Angeli cattivi assistono al supplizio di quei loro figliuoli dalle profondità della terra, dove furono costretti e incatenati dal potere degli Angeli buoni; e rimarranno così fino al giorno del grande e universale giudizio di Dio sul Bene e sul Male.

Il racconto del libro di Henoch — le cui relazioni con l' istitutore babilonese del sacerdozio magico non debbono essere dimenticate — è ancora più esplicito e crasso nelle sue reminiscenze mitologiche. Esso narra che i Figli di Dio, presi d' amore per « le belle affascinanti figliuole dell'Uomo » furono 200; che il principe dei Figli di Dio, per nome Semiasa, temendo essere abbandonato, fece solennemente giurare a tutti i seguaci suoi, che adempirebbero il loro peccato; ciò fecero nei giorni del patriarca Jared sulla cima dell' *Hermon*, il *Sacro*, da essi appellato così, monte di Dio per eccellenza dopo il Sinai, e il più alto della Palestina settentrionale. Narra quindi, che i loro figli Giganti erano alti fin 3000 cubiti — 1500 m. circa; — che insegnarono agli uomini ogni sorta di magia, d'astrologia e di progresso civile, di cui gli uomini servironsi a fine di male; che i Giganti furono uccisi, e i Figli di Dio, loro padri, legati nell' Averno, le loro mogli cangiate in Sirene, ecc. Siamo in piena mitologia greca, e ognuno rammenta i Titani avvinti da Giove nel Tartaro, dopo essere stati sgominati e colpiti dal fulmine; gli Eroi, figli di Dei e di Ninfe appartenenti al genere umano; e Prometeo padre degli uomini, incatenato al Caucaso, ecc. Dunque, si concluderà, Henoch e i Giubilei sfruttano la mitologia greca? Neanche per sogno. Ma sono le stesse tradizioni mitologiche dell' antico Oriente, che si svolsero da per sè nel mondo greco e nel mondo giudaico, fino

poi quasi a ricongiungersi nel concetto delle figlie dell'uomo da Dio convertite in Sirene.

Riguardiamo ora lo espressioni frammentarie della Bibbia, e vedremo chiaro il perchè del loro stato presente. Qui, come altrove, l'agiografo si è trovato in necessità di esprimere una qualche verità religiosa, possibilmente con le stesse immagini che digià rivestivano concezioni religiose erronee, cioè d'indole mitologica e politeistica. Ma queste immagini il sacro scrittore ha usato, pure a costo di sacrificare il senso e l'estetica letteraria, solo in quei limiti che gli erano permessi dal suo concetto monoteistico. Quindi è facile spiegare il perché nel primo frammento si accenni soltanto ad una peccaminosa unione dei Figli di Dio con le figliuole dell'uomo, cioè degli esseri soprannaturali e spirituali col genere umano, a scopo di male. Nel concetto del redattore biblico la seduzione al male non proviene dal lato del genere umano, come nella ipotesi delle donne *cainite* già esclusa e nella espressione del mito che ne fa delle seduttrici, ma sono invece i *Figli di Dio* che, nella loro potenza umanamente insuperabile, unisconsi alle belle figliuole dell'Uomo e, per dire così, le violentano. È un concetto parallelo a quello già espresso nel cap. 3. La natura umana è essenzialmente bella, volta a ben fare per grazia e creazione di Dio, autore d'ogni bene e non d'altro che di bontà e bellezza; ma essa è pur sempre, invece, indotta a mal fare da un potere spirituale del Male, che arricchisce l'uomo di *spirito*, cioè di cognizione e potenza di cui farà uso purtroppo a scopo di male.

E ciò prepara l'intelligenza del secondo frammento. Iddio, che è Bene assoluto e essenzialmente volontà di Bene, non può essere testimone indifferente e passivo della sempre più intensa volontà e potenza dell'uomo a mal fare. La bontà di Dio creatore e provvidente è costretta a avere un termine, di fronte alla protorva malizia dell'uomo, e la sua misericordia ha da cedere il luogo alla giustizia. Il genere umano, l'uomo che ostinasi nel peccato, ed al peccato volge gli stessi doni dello *spirito*, che viene direttamente da Dio, deve perire; altrimenti Dio sarebbe responsabile del mal

operare dell'uomo. L'uomo comportasi come carne, e perciò, come la materia carnale si dissolve e perisce, perirà.

Il terzo frammento parla dei Giganti, senza dire — è notevolissimo — che sono essi i nati dei Figli di Dio; questa espressione mitologica è anzi accuratamente evitata. Lo scrittore biblico accorda che nei primitivi tempi del genere umano, allorché l'umanità peccatrice aveva meno colpe da scontare, gli uomini fossero *giganti*; avessero cioè forza e vita di molto superiore alla nostra, perché ogni nostra debolezza non è che frutto di peccato, accumulato nella coscienza dei nostri padri a nostro danno, e nella coscienza nostra a danno dei nostri figliuoli. Gli uomini primitivi, però, come fecero uso di questa loro *gigantesca* potenza vitale? Non secondo il volere Dio, in bene cioè, ma secondo il desiderio del gran seduttore, il Maligno, ne fecero strumento di Male. E perciò, il contesto afferma, anche se il frammento non lo dice, anch'essi periranno tutti quanti.

Il contenuto spirituale di queste espressioni simboliche è perfettamente analogo a quello dichiarato ragionando sui Patriarchi, e mirabilmente puro nel suo carattere morale e monoteistico. Il sacro scrittore vuole insomma affermare, che la natura umana, creata da Dio bellissima e felicissima, sedotta dal principio del Male e caduta nel baratro della miseria e della morte, confortata e di nuovo orientata da Dio verso la vita con la promessa della redenzione dal peccato originale; quella umana natura, invece di corrispondere a Dio redentore, dopo essersi ribellata a Dio creatore, s'è anzi di nuovo lasciata sedurre non da uno ma da molteplici rappresentanti del principio del Male, e si macchiò di tali e tanti peccati personali da non poter più meritare da Dio supremo giudice che la distruzione e la morte. E la morte verrà. Ma se fra i peccatori innumerabili si trovasse uno solo, che risultasse giusto innanzi a Dio? In quel caso Iddio medesimo, che tutto vede e sa, non lascerebbe certamente che il giusto, benché unico, perisse nell'universal distruzione. Ma la sua misericordia sarà lieta di salvare quel giusto, ed altri con lui, sicché l'uman genere possa, per lui, rinascere a vita nuova e redimersi.

L' agiografo non poteva in maniera più spiritualmente sublime introdurre il lettore nel racconto del Diluvio.

II.

Il duplice racconto del Diluvio.

L' esame dei capitoli precedenti ci ha dato argomento a distinguere nella Genesi due principali fonti documentarie, unite insieme a formare l' antichissimo libro : vogliamo dire il Codice Sacerdotale e il gruppo delle tradizioni Jahviste. L' uno e l'altro documento, nei primi cinque capitoli, procede di pari passo interponendosi e toccandosi a seconda delle contestuali armonie del pensiero. Invece, nel racconto del Diluvio che stiamo per esaminare, ambo i documenti si intersecano e mischiansi e quasi fondonsi l' uno nell'altro, il più antico nel più recente, il documento Jahvista nel Codice Sacerdotale. Non staremo a rifare per conto nostro la vittoriosa dimostrazione tante volte ripetuta dai critici, di questa semplice verità, fondata sulle più innegabili esigenze del linguaggio ebraico, del vario stile, del vario movimento di pensieri, del vario ciclo di concezione della vita e dell' essere in cui muovonsi l' uno e l' altro documento. La duplice narrazione del Diluvio, Jahvista e Sacerdotale. contenuta nei quattro capitoli che stiamo rileggendo, è uno dei più certi e intangibili trionfi della scienza biblica moderna. E, del resto, poiché già per esperienza conosciamo dai precedenti capitoli i caratteri propri dell' uno e dell'altro documento, basterà il giustaporli per averne riprova sicura.

Documento Jahvista.	Codice Sacerdotale.
VI, 5 — E vide Jahvé che era grande l' iniquità dell' uomo su la Terra, e come ogni pensiero e proposito del suo cuore, non fosse tutto dì che vòlto al male. [6] E si pentì Jahvé di avere fatto l' Uomo su la Terra, e ne provò dolore in cuor suo. [7] E disse Jahvé : Io distruggerò l'Uomo (che ho creato) di su	VI, 9 — Questa è la genealogia di Noah. Noah fu uomo giusto, perfetto egli fu tra le sue generazioni. Con Dio se n' andò Noah. [10] E Noah generò tre figli: Sem, Cham, Japhet. [11] E corrompevasi vie più la Terra al cospetto di Dio, e riempivasi la terra di iniquità. [12] E vide

la faccia della terra (dall' uomo, alle bestie ed ai rettili e agli uccelli del cielo), poichè mi pento di averli fatti.

[8] Ma Noah trovò grazia agli occhi di Jahvé....

(NB. - Sono incluse fra parentesi quelle frasi del documento Jahvista, che vi sono state inserite dal *Cod. Sac.* o da altre tradizioni a scopo redazionale, e per meglio fonderlo in un solo contesto col *Cod. Sac.* - Manca nel documento Jahvista la descrizione dell' arca).

VII, 1 — E Jahvé disse a Noah: Entra tu e tutta la tua casa nell' arca, poichè te vidi giusto al mio cospetto, in tra questa generazione. [2] D' ogni bestia pura prendine a sette a sette, maschio e femmina, e d' ogni bestia che non è pura, a due a due, maschio e femmina, ([3] e anco degli uccelli del cielo a sette a sette, maschio e femmina), sì che ne viva il seme su la faccia di tutta la Terra. [4] Poichè, fra giorni sette ancora, Io fo piovere sopra la Terra, quaranta dì e quaranta notti, e così distruggo ogni essere, che io ho fatto, di su la faccia della terra.

[5] E Noah tutto fece sì come gli ebbe comandato Jahvé.

[7] Ed entrò Noah (e i suoi figliuoli e la sua moglie, e le mogli de' suoi figliuoli seco lui) nell' arca, d' innanzi all' acqua del Diluvio. ([8] Delle

Iddio la Terra, ed ecco era corrotta; poichè avea tutta la carne corrotta la sua via sopra la Terra.

[13] E Dio disse a Noah: La fine d'ogni carne è venuta nel mio cospetto; poichè piena è la Terra di iniquità per causa loro, ed ecco essi corrompono la terra. [14] Fatti un'arca di legno d'abete, in tante celle farai l' arca, e la impiastrerai di bitume dentro e fuori. [15] E così dunque la farai: trecento cubiti la lunghezza dell' arca, cinquanta cubiti la sua larghezza, e trenta cubiti l'altezza sua. [16] La ribalta farai sull' arca, che tu volga intorno a un cardine su in alto. E la porta dell'arca porrai a un lato di essa. A un piano inferiore, secondo e terzo, la farai. [17] Ed Io ecco che adduco il Diluvio, acque su la Terra, per distruggere ogni carne in cui sia lo spirito della vita sotto il cielo. Tutto quanto è su la Terra, perirà. [18] Ed io costituisco il mio patto con te. Entra nell' arca, tu e i tuoi figliuoli e la tua moglie, e le mogli de' tuoi figliuoli con te; [19] e di ogni vivente, di ogni carne, una coppia di tutti introdurrai nell'arca, che restino vivi teco; maschio e femmina saranno; [20] dei volatili nella specie loro, e delle bestie nella specie loro, e d'ogni rettile della terra nella specie sua, una coppia di tutti verranno teco, perchè restino vivi. [21] E tu prendi con te d'ogni cibo fatto per mangiare, e raccoglilne presso di te, che sia per te e per essi di cibo.

[22] E tutto fece Noah, sì come gli ebbe comandato Iddio, così fece.

VII, 6 — E Noah era in età di 600 anni, quando avvenne il Diluvio, acque in su la terra.

[11] Nell'anno seicentesimo della

bestie pure e delle bestie che non sono pure, e degli uccelli, e d'ogni rettile sopra la terra; [9] due per due vennero a Noah nell'arca, maschio e femmina, sì com'ebbe comandato Iddio a Noah).

[10] E avvenne che, dopo sette giorni, le acque del Diluvio inondarono la terra.

[12] E la pioggia inondò la Terra quaranta dì e quaranta notti.

[VII, 7 — Ed entrò Noah nell'arca, dinanzi all'acqua del Diluvio]. [16] E Jahvè serrò dietro a lui. [17] E avvenne il Diluvio, quaranta giorni, su la Terra. E crebbero le acque e sollevarono l'arca, la quale rimase galleggiante al di sopra della terra.

[22] Tutto ciò nella cui faccia [letter. *naso*] è l'alito (spirito) della vita, tutto quanto è sull'arido morì; ([23] e fu distrutto) ogni essere che è sulla faccia della terra, (dall'uomo alle bestie ed ai rettili e agli uccelli del cielo, essi furono distrutti dalla Terra), e solo restò Noah, e quanto seco lui era nell'arca.

(NB. - Fra parentesi quadre son notate alcune frasi del documento Jahvista che avevano probabilmente quella giacitura, un po' diversa, nel primitivo testo originale).

VIII, 6 — [E al termine di quaranta giorni —]

[2] E fu rattenuta la pioggia dal cielo. [3] E tornarono via, poco a poco, le acque di sopra la Terra.

vita di Noah, mese secondo, giorno decimosettimo del mese, in quel giorno proruppero tutte le sorgenti del grande abisso, e le cateratte del cielo si aprirono.

[13] Proprio quel giorno entrò Noah, e Sem, e Cham e Japhet figliuoli di Noah, e la moglie di Noah e le tre mogli de' suoi figliuoli seco loro nell'arca; [14] essi, ed ogni fiera nella specie sua, ed ogni bestia nella specie sua, ed ogni rettile strisciante in su la Terra nella specie sua, ed ogni volatile nella specie sua, ogni uccello, ogni alato; [15] essi vennero a Noah nell'arca, due per due, di ogni carne in cui sia lo spirito della vita; [16] ed i venuti, maschio e femmina di ogni carne, entrarono, sì come gli ebbe comandato Dio.

[18] E prevalsero le acque, e grandemente crebbero sopra la Terra, e l'arca se n'andava su la superficie delle acque. [19] E le acque prevalsero a dismisura su la Terra, sì che furono ricoperte tutte le più alte montagne sotto tutta la distesa del cielo; [20] quindici cubiti alte prevalsero le acque, da ricuoprirne così le montagne. [21] E perì ogni carne che muovesi sopra la Terra, d'uccelli e di bestie e di fiere, e di tutti i brulicanti che brulicano sopra la Terra, e gli uomini tutti.

[24] E prevalsero le acque su la Terra per 150 giorni.

VIII, 1 — E rammentossi Iddio di Noah e di tutte le fiere e di tutte le bestie ch'eran nell'arca con lui. E fece Iddio spirare un vento sulla Terra, e le acque abbassarono

[6] E avvenne che al termine di [sette] giorni, aprì Noah la finestrella che aveva fatto nell'arca. ([7] E mandò fuori il corvo, che uscì volando qua e là, sinchè fu rasciugata l'acqua di sopra la Terra.)[8] E mandò via da sé la colomba, per vedere se fosse scemata via l'acqua di su la faccia della terra. [9] Ma la colomba non trovò loco da posarvi il suo piede, e tornò da lui verso l' arca, poiché erano le acque su la faccia di tutta la Terra. Ed egli mise fuori la sua mano e la prese, e con sé la introdusse nell' arca. [10] Attese quindi pure altri sette giorni, e poi mandò via di nuovo la colomba dall'arca; [11] e la colomba ritornò da lui sul far della sera, e veh! un ramoscello d'olivo essa teneva stretto nel suo becco. Pertanto Noah conobbe ch' erano scemate via l' acque di sopra la Terra. [12] E attese pure altri sette giorni, e mandò fuori la colomba, la quale non tornò da lui più oltre.

[13] E alzò Noah la covertura dell' arca, e guardò, e veh! secca era la superficie della terra.

[20] E Noah edificò un altare a Jahvé, e prese di tutte le bestie pure e di tutti i puri volatili, e li offerse in olocausto sull'altare. [21] E Jahvé odorò l' odore di soavità, e disse Jahvé in cuor suo: Mai più io non maledirò la terra a motivo dell'uomo; già che il proposito del cuore umano è volto al male fino dalla sua gioventù. Mai più non colpirò tutti i viventi, sì come ho fatto. [22] D' ora in poi, per tutti i giorni della Terra, seme e raccolta, e freddo e caldo, estate e inverno, e il dì e la notte, non cesseranno.

IX, 18 — E i figli di Noah ecc. ecc.

[2] E serrate furono le sorgenti dell'Abisso, e le cateratte del cielo.

[3] E vennero meno le acque al termine dei 150 giorni; [4] e l'arca si posò, nel settimo mese, il decimosettimo giorno del mese, sui monti di Ararat. [5] E andarono le acque sempre più scemando fino al decimo mese. Nel decimo, il primo del mese, vidersi le cime dei monti.

[13] E fu nel seicentunesimo anno, a principio, il primo del mese, che seccarono le acque di su la Terra. [14] E nel secondo mese, decimosettimo giorno del mese, la Terra fu àrida.

[15] E Iddio parlò a Noah dicendo: [16] Esci dall' arca, tu e la tua moglie e i tuoi figliuoli e le mogli de' tuoi figliuoli con te; [17] gli animali tutti che sono teco, di ogni carne, degli uccelli e delle bestie e dei rettili tutti che strisciano sopra la Terra, fa' uscire con te, che brulichino sopra la Terra, e fruttifichino e si moltiplichino in su la Terra. [18] E uscì Noah e i suoi figliuoli e la sua moglie e le mogli de' suoi figliuoli con lui; [19] ogni bestia, ogni rettile, ed ogni volatile, tutto ciò che si muove su la Terra, secondo le loro famiglie, uscirono dall' arca.

IX, 1 — E Iddio benedisse Noah e i suoi figliuoli, e loro disse: Fruttificate e moltiplicate e riempite la Terra. [2] E il timore e il terrore di voi permanga sopra ogni animale della Terra, e sopra ogni uccello del cielo, in tutto ciò che muovesi per la terra, e in tutti i pesci del mare. In mano a voi siano dati. [3] Tutto ciò che si muove ed è vivo, sia vostro cibo; sì come i germogli dell' erba, tutto io vi do. [4] Soltanto la carne con l' anima sua ecc. ecc.

Stimiamo superfluo ripetere ciò che resta del capitolo 9: basti osservare, che i versi 18-27 appartengono al documento *Jahvista*, mentre i versi 4-17 e la finale del verso 28 è continuazione e fine secondo il Codice Sacerdotale.

Ora, è notissimo, dacchè Giovanni Astruc sulla metà del secolo XVIII iniziò la critica dei libri mosaici, che un argomento decisivo a riconoscere e distinguere i due precipui documenti, onde risultano questi capitoli della Genesi, consiste nell'uso diverso e costante del nome di *Jahvè* nell'uno, e nell'altro di *Elohîm* per designare Iddio; tale diversità è sistematica, e niente affatto prodotta da convenienze retoriche. Ma l'uso diverso del nome di Dio è sol una delle tante prove che si possono con grande facilità raggruppare, per distinguere anche nel racconto del Diluvio i due documenti fra loro separati e indipendenti, come opera non solo di vari scrittori, ma di tempi diversi e diverse concezioni del mondo e della vita. È innegabile, certo, che l'uno e l'altro di questi racconti hanno in comune varie idee sostanziali, per via delle quali è stato possibile al redattore finale di fonderli insieme come un racconto solo. Così, per esempio, il Diluvio ebbe origine, secondo ambedue le narrazioni, da un decreto di giustizia divina per punire la malizia di tutto il genere umano; solo un giusto, Noè, ne uscì salvo con tutto ciò che possedeva o gli poteva esser utile, in un'arca fabbricata per la circostanza. Ma di fronte a queste generiche e ideali convenienze, troppe più sono le diversità che s'incontrano fra l'uno e l'altro racconto, *Jahvista* che sia ovvero *Elohista* nell'uso del nome di Dio.

Queste divergenze — che naturalmente si integrano con i caratteri dei rimanenti capitoli, a vicenda *Jahvisti* od *Elohisti* (*Cod. Sac.*), che abbiamo già trovato e incontreremo — sono prima di tutto lessicali o puramente retoriche. Ognuno dei due documenti ha le sue proprie maniere: l'*Jah.* dice che Noè *trovò grazia* (VI,8), e si compiace anche altrove in questa frase; l'*Jah.* dice, a lettera, di prendere animali *marito e moglie* (VII,2) *'is ve'istó*, laddove il *C. S.* usa, come altrove, dir *maschio e femmina*, *zekâr ûneqebâh*; l'*Jah.* afferma che Dio ha da distruggere (rad. *machâh*)

il genere umano, ma il *C. S.* usa invece la rad. *schichhèt;* secondo l'*Jah.* il Diluvio distrusse ogni *yeqûm*, *essere* vivo, secondo il *C. S.* ogni *carne*, *basàr;* al termine del Diluvio, secondo l'*Jah.* la *terra inaridì* (rad. *charâb*) e apparve *arida* (*charabâh*), secondo il *C. S. le acque seccarono* (rad. *yabâs*) e la terra ha da chiamarsi *la secca* (*yabbasâh*); e così via (1). Sono semplici apparizioni linguistiche, il valore delle quali risulta poi tanto più decisivo, se procediamo a scrutare le concezioni varie da cui parte l'uno o l'altro documento.

Come dicemmo, qui abbiamo la mistura, se non la fusione, di due racconti originariamente separati e anche diversi, circa un medesimo fatto, il Diluvio. Non può quindi far meraviglia, che vi dobbiamo riscontrare delle ripetizioni, cioè le stesse cose raccontate due volte. Così due volte si narra, a vicenda, che il genere umano erasi corrotto, e Dio volle distruggerlo col Diluvio; che Noè entrò nell'arca con quanto doveva salvarsi; che il Diluvio avvenne; che le acque crebbero e l'arca galleggiava sopra di esse; che tutte le creature fuori dell'arca periron nel Diluvio; che cessò l'acqua e ritirossi dalla terra; che il Diluvio ebbe fine, e allora uscì Noè dall'arca: che Iddio promise *in cuor suo* (*Jah.*) oppure *disse a Noè* (*C. S.*), che non vi sarebbe mai più stato il Diluvio.

Quest'ultima osservazione ci offre già motivo a notare che talvolta questi raddoppiamenti di narrazione, l'una inserita nell'altra, si risolvono in contradizioni; contradizioni, ben inteso, apparenti, dal nostro punto di vista esegetico. Così, per esempio, qua Noè introduce nell'arca d'ogni specie d'animali un paio, là d'ogni specie pura due paia, d'impura, sette paia; qua il Diluvio ha origine dall'irrompere dell'oceano caotico (*l'Abisso*, *il Tehôm*) per le aperte cateratte del cielo durante 150 giorni, là in seguito a una pioggia tempestosa di 40 giorni. In genere, poi, la cronologia nei due documenti è affatto diversa.

Altre divergenze sarebbero: che l'*Jah.* parla di Noè e della

(1) Tralasciamo numerose altre osservazioni dello stesso genere, perchè bisognerebbe scendere ad un esame del testo ebraico originale troppo minuto e tecnico.

sua Casa in genere, mentre il *Cod. Sac.* parla sempre specificatamente de' suoi figliuoli e delle mogli di lui e de' figliuoli; ma troppo lungo, e del resto superfluo, sarebbe l'insistere sur un fatto lampante come il sole. Ci sembra quindi più utile di penetrare addirittura nel punto di vista, dal quale ognuno dei due documenti considera e narra il Diluvio.

Abbiamo veduto che il documento *Jahvista* nei capitoli precedenti ha come suoi caratteri particolari: di essere molto più antico del *Cod. Sac.;* di possedere un colorito locale e storico propriamente siro-palestinese; di aver indole popolare più ristretta e modesta nelle sue concezioni scientifiche, rozze e grossolane. Sono gli stessi caratteri del documento *Jah.* del Diluvio. Osservammo, nel Paradiso terrestre, che il documento *Jah.* considera la creazione del mondo come una fecondazione vegetale e vivificazione animale, dovuta a Dio, di un deserto incolto e dilagato, sul quale non era mai sinora caduta la pioggia dal cielo. La cosmogonia veniva perciò rappresentata con le immagini dell'arido autunno palestinese, al quale per via delle piogge invernali, dal cielo ove abita Dio, succede l'inondazione produttiva di alberi e biade e propizia alla vita animale. La pioggia abbondante dell'inverno, fecondatrice della primavera, è immagine della creazione del mondo da parte di Dio; ma se la pioggia è violenta e dura troppo a lungo, invece di irrigare la terra, la guasta e sommerge; invece di essere principio di vita per ogni vivente sulla terra, è invece causa di morte anche degli esseri che già esistevano; ed ecco come serve a rappresentare il Diluvio.

Tutto il racconto *Jahvista* presentato ai lettori ha i caratteri specifici e il sapore dei cap. 2-4 esaminati: la stessa ingenua maniera popolare, la medesima ristrettezza di concezione mondiale, uguale proiezione del meraviglioso ultra-fenomenico nel campo della natura ordinaria. L'Iddio che serra di fuori, ermeticamente che non penetri acqua, la porta dell'arca appena entratovi Noè, è quello stesso che abbiamo già veduto passeggiare nel Paradiso terrestre. Noè che servesi della colomba, la quale torna a lui con un ramo d'olivo nel becco, ad accennargli in suo linguaggio che

le acque del Diluvio sono scemate assai, è il figlio di Eva che ha parlato di già col serpente; Noè che sacrifica tanti animali a Dio, subito dopo il Diluvio, è ben parente di Abele.

La narrazione del *Cod. Sac.* parte da un punto di vista consentaneo naturalmente alle idee già espresse nei cap. 1 e 5. Per il *Cod. Sac.*, la creazione è concepita in modo assai più grandioso. Il cosmo universale è tratto dal primitivo caos oceanico, ed è per così dire — in che senso dogmatico, lo abbiamo spiegato — la forma artistica di una materia prima informe e bruta, che la creazione del mondo è ben lungi dall'avere esaurito. La terra presente co' suoi fiumi ed i mari è il risultato della separazione operata da Dio, dell'elemento terreo e di quello acqueo, mischiati informemente nell'oceano caotico d'ogni intorno circondante e terre e mari. Il cielo anch'esso non è che un'immensa cupola solida, formata da una parte del caos superiore, che tutto intorno lo ravvolge ancora, ma che non può dall'alto invadere la terra e penetrare negli spazi aerei, perché Iddio già chiuse ogni apertura del cielo con enormi e potenti cateratte, da cui non trapela che l'acqua necessaria alla vita vegetale e animale sulla terra, cioè le piogge e i fiumi. Ma poniamo che Iddio si ritrovi nella necessità di distruggere, non il cielo che egli ha creato per sé, ma la terra creata per l'uomo, o almeno l'uman genere e tutta la vita terrestre esistente a servizio e in dipendenza dell'uomo. In tal caso, l'immagine del Diluvio, della causa nata e presente, cioè, della distruzione del cosmo e del suo ritorno nel nulla, nel caos, si offre da sè. Iddio onnipotente alza ed apre le cateratte del cielo, che all'oceano caotico impediscono di riversarsi sopra la terra dall'alto, e l'abisso oceanico in forma non di pioggia ordinaria, ma di enorme irruzione fluviale, in poco tempo sommergerà la terra. Ogni vita sulla terra così verrà distrutta, perché le acque del caos sono la negazione del cosmo e d'ogni forma vitale dell'essere, quindi essenzialmente mortifere.

Questo ravvicinamento del concetto di creazione a quello del Diluvio è di natura sua già decisivo a far concludere per l'unità di composizione dei cap. 1 e 5 col racconto del *Cod. Sac.* circa il

cataclisma noetico. Ma ne consegue pure l'unità d'autore e di stile: qua e là una medesima concezione di Dio, operante con la forza misteriosa della sua onnipotente parola; qua e là una medesima precisione giuridica delle espressioni, ed un'eguale meticolosa ripetizione di frasi, pensieri, parole già usate per esempio nel cap. 1; qui e là, una stessa mancanza di estetica narrativa, e la stessa monotona variazione di un'idea scolorita; qui e là una stessa rigorosa scienza del numero e della cronologia. Inutile diffonderci piú oltre. Se nel campo dell'esegesi biblica una dimostrazione definitiva esiste, questa è la duplicità del racconto del Diluvio; e del resto, ogni dimostrazione è vana per chi si ostina sempre a tener chiusi occhi ed orecchi.

III.

Il racconto della Bibbia non è storico.

Pervenuti a tal punto, non ci è piú possibile rattenere la conclusione che urge e spiccia fuori dalle premesse. I racconti del Diluvio sono un' espressione e rappresentazione comunque simbolica. I nostri lettori, abituati alle dimostrazioni dei capitoli precedenti, il cui significato simbolico è stato messo in chiara luce, sono di già persuasi del carattere simbolico d'ambo i racconti del Diluvio. Non rimarrebbe quindi a noi, per compiere il nostro lavoro, che interpretare convenientemente i simboli espressi dal Diluvio, per trarne in luce il valore suo spirituale e religioso in armonia con i postulati del cattolicismo. Ma non ci è dato ancora di venire così a termine del nostro esame. È prima necessario liberarci la via dalle spine che sul nostro cammino ha, negli ultimi decenni, disperse l'esegesi del concordismo.

I concordisti, al solito, si trincerano dietro un assioma *a priori*. Il Medio Evo, dicono, ci tramandò il racconto del Diluvio come storico, e perciò resta fuor di discussione tra i cattolici, come racconto di un fatto storico; la veracità di Dio, autore vero e principale delle sacre Scritture, è impegnata nella esatta storicità

del fatto e, relativamente a quello, del racconto in questione. Non staremo qui a ripetere il già detto, per non tediare il lettore. La storicità dei racconti, contenuti in questi capitoli, non è affatto un postulato indiscutibile; perché, a dover riconoscerla, sarebbe necessario possedere la esplicita e ragionata testimonianza dei primitivi autori, che, Dio inspirante, composero gli elementi originarii di questi capitoli. La loro storicità è un gratuito supposto, rimasto in tranquillo possesso dell'opinione ecclesiastica, finché le scoperte delle scienze moderne non obbligarono i cattolici a revocarlo in discussione. Ma, data e non concessa la storicità del Diluvio, cerchiamo di osservare se mai possa la esegesi cattolica oggi salvarsi attraversandolo, senza annegare, sopra l'arca nuovamente escogitata del concordismo.

Noi rilevammo poco fa le differenze non solo, ma le contradizioni risultanti fra il duplice nostro racconto Jahvista e Sacerdotale. I concordisti non ammettono questa duplicità, e sì come diceva il Medio Evo sostengono l'unità di narrazione del pari che la sua storicità. E evidente che, se ammettiamo il valore simbolico di ambedue questi racconti, le loro affermazioni contradittorie non sono che apparenti; perché è permesso a ognuno di variare le immagini rappresentative di un simbolo, quando poi tutti ci si trova in armonia sul contenuto spirituale e religioso che attraverso quei simboli si vuole esprimere. Ma se, invece, ambedue le narrazioni si prendono come il ragguaglio di un medesimo fatto storico, le varianti dell'una con l'altra nel caso nostro diventano vere contradizioni, dalle quali è impossibile di liberarci. O qui o là l'autore si è sbagliato, e dell'errore suo è responsabile Dio. Gli animali introdotti nell'arca, o furono sette paia d'ogni specie, o un paio solo; il Diluvio durò 40 giorni, ovvero 150; e così via. Si tratta di numeri, di cifre specificate. Lo sappiamo, che i concordisti difendono la unicità del racconto e fanno sparire le sue stridenti contradizioni, facendole passare attraverso una quantità di filtri sempre più complicati e sottili. Ma il testo biblico, così naturale e semplice nell'andatura sua, comporta tante sottigliezze? Ecco il problema. V'è nel testo biblico, tanto chiaro, a leggerlo

senza preconcetti, il benché menomo accenno che qui si abbia una storia attraverso una serie di capziosi indovinelli? Neanche per sogno. Se ammettiamo per istorico, nel senso rigoroso della parola, questo racconto, si noti, inspirato da Dio stesso, di fronte a un cumulo di notizie disparate così ingarbugliato e arruffato, bisogna proprio ammettere che, se Iddio non ha inspirato il falso, per lo meno si è servito, nel raccontare agli uomini il Diluvio, di uno scrittore umano di pochissima o nessuna intelligenza. Perché solo un malato al cervello potrebbe tessere un racconto così inafferrabile in tanti suoi particolari. No, no: l'essere ambedue questi due racconti presi insieme sin dall'antichità, con tante apparenti contradizioni, dimostra piuttosto che non solo i loro primitivi autori, ma fino l'ultimo redattore ebbe coscienza del loro valore propriamente simbolico.

Ma passiamo anche sopra alle contradizioni. Che cosa, alla fine, dobbiamo ammettere, se concediamo la letterale storicità — con o senza la presunta unità d'autore — del racconto del Diluvio? La questione si complica subito con l'altra della cronologia. E che valore abbia questa cronologia, circa i primi capitoli della Genesi, lo abbiamo visto. Ma, per ora, ammettiamo che la cronologia della Bibbia sia vera e propria cronologia storica. In tal caso, comunque accettiamo le cifre cronologiche del testo ebraico Samaritano, o Masoretico, o della versione greca dei Settanta, non si esce dal letto di Procuste: che il Diluvio, per quanto si restringa a volontà dei concordisti, è accaduto in un lasso di tempo che varia dal 2500 circa al 3500 av. Cristo. Ora, è possibile ammettere che a quegli anni, secoli più secoli meno, debba cronologicamente riportarsi il Diluvio? Ormai la storia del genere umano dal 2000 al 4000 e al 6000 avanti Cristo, e anche più in là, si conosce abbastanza; e noi stiamo tranquillamente in attesa che qualche concordista ci risponda.

Ma non siamo troppo ingenui; questa risposta non verrà. Il prudente concordista tirerà indietro, quanto gli fa comodo o piacere, il suo Diluvio, per riportarlo fin nei tempi dell'assoluta preistoria, dove gli sarà permesso di affermare qualunque fatto

storico per quanto ignoto. E noi seguiremo pazientemente il concordista fin là, a una sola condizione: che egli faccia dire alla Bibbia non ciò che desidera lui, ma quello che sinceramente e genuinamente la Bibbia dice. E che cosa dice la Bibbia? Noi ci raccomandiamo che le affermazioni dell'agiografo non siano imparate attraverso le sottili elucubrazioni del nostro concordista, ma che siano anzi tutto apprese nel testo biblico, prima che il concordista lo abbia spezzettato e disfatto, e quasi reso inintelligibile per i suoi confidenti lettori.

Ora, il testo della Bibbia dice e ripete a sazietà, quasi prevedesse lo scempio che ne avrebbero fatto i concordisti, dice e ripete per lo meno questo: 1°, che tutta assolutamente la superficie abitata, anzi anche abitabile, della terra fu inondata dall'acqua del Diluvio, talmente che essa sorpassò di 15 cubiti la vetta della più alta montagna che sia fra tutte sulla terra; 2°, che non solo tutti gli uomini, ma tutti gli esseri viventi morirono sopra tutta la terra; 3°, che salvaronsi dal Diluvio i soli uomini e gli animali soli entrati con Noè nell'arca, e da essi è stata poi ripopolata la terra d'uomini e d'animali.

Questo premesso, noi sfidiamo qualunque concordista a sostenere, se ne ha coraggio, in pieno secolo XX: 1°, che tutte le specie d'animali esistenti sopra la terra — con o senza l'ipotesi dell'evoluzione — riuscirono ad esser introdotte, sì da potervi abitare un anno, quanto durò la loro permanenza, in quell'arca le cui misure esigono sia paragonata in grandezza ad un odierno piroscafo transatlantico, non dei più grossi; 2°, quando mai potè la terra essere tutta intera inondata dalle acque, e sommersa fino a 15 cubiti, cioè circa 8 metri, al disopra della più alta montagna, che è l'Himalaya (1). E a questi due quesiti siamo anche sicuri che il concordista non risponderà: perchè qui non siamo più fra le difficoltà ed i sotterfugi, ma nell'assurdo e nell'impossibile. Eppure

(1) Come è noto, le due più alte cime di questa grande catena asiatica raggiungono, l'una, il Gaorisankar, 8839 metri, l'altra, il Kicinginga, gli 8581 m. sul livello del mare.

questa è, nė piú nė meno, l'affermazione irrecusabile della Bibbia, se noi dobbiamo prenderla in senso storico.

Diciamo il vero. Tranne qualche teologo, che non vuol sapere né ammettere nulla di quanto si è pensato e scritto dal genere umano dopo il 1300 dell' era volgare, oggi non v' è, a nostra cognizione, esegeta o scrittore mediocremente dotto, che osi pur difendere la universalità del Diluvio nel senso da noi precisato e, senza possibile dubbio, voluto dal presunto significato storico della Bibbia. Vediamo, però, in che cosa differiscano le opinioni del teologo e del concordista moderno, e su che cosa divergano. Il teologo non pretende certamente di affermare il Diluvio universale nel senso di opporsi alle leggi della natura o alle esigenze della storia : egli risolve tutta la questione con semplicità dicendo, che nel nostro caso Iddio derogò alle leggi della natura e della storia, e poté compiere un grande, anzi grandissimo miracolo.

L'affermazione del teologo, diciamolo sinceramente, non è parola di Dio; non vi è, infatti, nel racconto della Bibbia, il menomo cenno a che il Diluvio fosse precisamente un miracolo. L' affermazione del teologo non può quindi esigere da noi un puro atto di fede ; ma può solo pretendere il nostro assenso libero, ove per avventura gli argomenti sostengano quella affermazione. Ma gli argomenti dove sono? Il testo biblico dimostra, invece, che il Diluvio ebbe a succedere nell'ordinaria guisa di una prepotente inondazione, continuata per un certo tempo ; e, in maniera del tutto consentanea alle ovvie esigenze di natura, i viventi ne ebbero a morire, e Noè, con tutto quanto era nell' arca, poté salvarsi. Tanto è lontana la Bibbia dal voler accennare a miracoli, in quella circostanza compiuti contro il regolare corso delle leggi naturali, che anzi allorché Dio dispone un *segno* per dimostrare agli uomini che il Diluvio non si ripeterà, questo *segno* non è, come poteva attendersi, un miracolo, ma un fatto naturale che da Dio viene assunto a testimoniare la volontà sua per l'avvenire, cioè l' arcobaleno. E così, mentre la Bibbia fa di tutto per escludere il miracolo nel racconto del Diluvio, noi dovremmo ammettere, per compiacere il teologo, che sia avvenuto quel fatto in seguito non

solo a un miracolo, ma ad una serie complicata di diecine e diecine di miracoli, la più parte inesplicabili o affatto inutili (1). Citeremo, per dirne uno, quello della reciproca compenetrazione dei corpi, nel caso che tutte le specie d'animali dovessero entrare e vivere, durante un anno, in quell'arca di tali e tali dimensioni. Ma perchè un miracolo simile, quando invece potevasi evitarlo, fabbricando una serie di arche, se non un'arca più grande? E basti di siffatte osservazioni: perchè se dovessimo rispondere ai sillogismi che sussumerebbe in favore della sua tesi il nostro teologo, ci esporremmo ad essere tediosi e ridicoli. *Unicuique suum!*

IV.

Le ultime trincee del concordismo.

Il concordista moderno è più arguto assai del teologo, per quanto sia meno sincero. Egli ammette, quind'innanzi che è necessario credere, sì, alla morte di tutto l'uman genere per via del Diluvio, ma non alla precedente inondazione di tutta la terra ed alla conseguente distruzione di tutti gli animali in essa viventi. Ossia, per meglio dire, è necessario ammettere soltanto che fosse inondata la terra compresa nel raggio delle cognizioni dello scrittore biblico, e distrutti, o a vicenda salvati, gli animali compresi e chiaramente designati nelle intenzioni e nell'ovvia conoscenza dell'agiografo. In sostanza, ecco la storia del Diluvio secondo il concordista. Il genere umano vive in una plaga ristretta della terra babilonese, mettiamo; il Diluvio che lo ha da distruggere, salvo Noè con la famiglia sua, inonda a sufficienza quella regione soltanto ove il genere umano dimora; nel Diluvio muoiono *tutti* gli animali che formavano, in quella regione, la elementare fauna della scienza a quel tempo: questa medesima

(1) Cfr. i particolari della discussione in LEFRANC, *Les conflits de la Science et de la Bible* (Paris, 1906), pag. 281 segg.

fauna è stata introdotta nell' arca, e per tal guisa salvata, insieme con Noè e con la famiglia di lui. Il Diluvio sarebbe universale, pertanto, ma solo in relazione alle esigenze della geografia e delle scienze naturali secondo la mente dell'agiografo (1).

Questa teoria, in favor della quale il concordista all' occasione sfodera un discreto per quanto confuso materiale di moderne conoscenze scientifiche, ha il merito di attirare i lettori, non soltanto per l'impressione che fanno sovra gli spiriti le curiosità della scienza, analoghe alla quadratura del circolo, ma anche perché, senza volerlo, tenta di avvicinarsi a ciò che noi riscontreremo essere il vero fatto che originò il racconto del Diluvio. Perché, se i termini della questione si pongono così: essere esistito un fatto qualsiasi, dal quale è originato con qualsiasi maniera e scopo il racconto del Diluvio; in questo caso ammettiamo anche noi, come vedremo, la realtà del fatto ond'è nato il racconto. Ma il concordista vuole e deve ammettere, in ragion di principio, che non solo è vero il fatto ond'è nato il racconto del Diluvio, ma che storico è anche e propriamente il medesimo racconto del Diluvio; cioè, che esso collima e risponde in maniera esatta e rigorosamente precisa al fatto storico che rappresenta e, per così dire, misura con la parola. Se il concordista si mette a dire, che vi è stato un fatto storico, sì, ma che la Bibbia narrandolo in qualsiasi modo lo allarga, lo generalizza, lo universalizza, portandolo fuor de' suoi limiti in una più vasta misura, allora egli viene per forza ad ammettere che, dunque, sul fondamento di un fatto vero, la Bibbia simboleggia. E la conclusione cozza contro il principio, che il medesimo concordista già pose, della totale e rigorosa storicità di quel racconto.

(1) Tale è anche l'opinione del Pelt, *op. cit.* vol. I, cap. VII, il quale, pur lasciando prudentemente aperta la questione, per ogni possibile conclusione scientifica e dogmatica in proposito, nondimeno concede tutte le sue preferenze, con moltissimi dotti cattolici da lui citati, alla ipotesi di un diluvio parziale e quanto alla terra e quanto agli animali e quanto agli uomini fuori dell'arca. Ma dopo di ciò, come si può continuare a dire che il racconto biblico è propriamente *la storia di quel fatto?*

Supponiamo un po', che il nostro concordista è coerente ai suoi princìpi, e che realmente la Bibbia ha voluto essere storica, cioè commisurarsi esatta al fatto che narra. In tal caso, il ragionamento sovraesposto della *relativa* universalità del Diluvio, sarebbe parallelo a un altro di questo genere. Il secondo Isaia promette, in coscienza, la redenzione di Dio a tutti i popoli della terra, e predice la conversione di tutti i popoli della terra a Dio, quindi anche la futura predicazione dell'Evangelo in tutto il mondo conosciuto. Queste affermazioni profetiche sono rivelazione di Dio, della quale Iddio medesimo resta garante e responsabile, senza verun dubbio. Ma il secondo Isaia non conosceva l'America e l'Australia. Dunque l'America e l'Australia sono fuori della redenzione cristiana, e chi vi abita non è redento più da Gesù Cristo. — Che dire di questa nuova specie di esegesi biblica? Essa farebbe resuscitare i morti, e fino i dottori della Scolastica repentinamente balzare di soprassalto nel silenzio delle loro oneste tombe. Eppure questa, e non altra, è l'esegesi concordista di un particolare Diluvio universale: esegesi intessuta di compromessi e sotterfugi d'ogni sorta, scientifici e religiosi, tanto da far dubitare se abbiano i sostenitori vera fede nella scienza e nella Bibbia; un'esegesi ridicola, e sopratutto odiosa, poiché, non sincera per sé, travolge pure la Bibbia e la fa diventare un libro non sincero. E perciò, a che affannarci in misere confutazioni? Lasciamo disfarsi e perire la teoria concordista del Diluvio, come l'altra dell'epoche geologiche nei giorni della creazione; abbandoniamole a se stesse e ai loro labirinti sillogistici, mentre il loro finale destino sarà il disprezzo e l'oblio.

La tesi tradizionale della storicità del Diluvio mostrasi dunque falsa e insostenibile, a motivo di tutte le sue circostanze di fatto; ma ci rimane ancora da confutarla nella sua radice. Poiché, qual è il punto di partenza dei tradizionisti per concludere all'assoluta storicità del Diluvio? Questo: che nei capitoli della Genesi abbiamo una diretta rivelazione di Dio, fatta a Mosè, della primitiva storia del genere umano. Questi racconti sono rivelati da Dio; dunque sono altrettanti fatti storici. Tale è la posizione dei tra-

dizionisti, i quali credono con ciò enunziare un principio cattolicamente innegabile di teologia dogmatica, mentre non fanno altro che un circolo vizioso puramente scientifico. Avemmo già occasione di rilevarlo (1), avvicinando a questo fallace entimema il consimile che potrebbe farsi per la storicità delle parabole di Gesù. Altro è dire che la sacra Scrittura è inspirata da Dio, e contiene la sua rivelazione, ed altro, che un racconto della Bibbia sia perciò sempre e per natura sua una storia nel senso rigoroso di questa parola. Non si nega né l' inspirazione, né la rivelazione divina contenuta nel racconto del Diluvio ; ma, questo ammesso, diciamo che la storicità del racconto resta ancora da dimostrare. Noi consentiamo a credere, che gli esegeti dei passati secoli intendessero dire alcunché di tollerabile, quando affermavano che la narrazione del Diluvio fosse storica, perché rivelazione di Dio. Essi erano vittima, non lo dimentichiamo, di un errore scientifico del quale non avevano colpa. Ammettevasi, infatti, a quei tempi comunemente, che la Genesi e in genere i libri mosaici fossero il più antico libro mai scritto da uomini, e che tutta la storia, tutte le mitologie, tutti i documenti possibili dell'archeologia, fossero derivazioni o deviazioni idolatriche di quella primitiva e perenne verità, rivelata al genere umano e contenuta nella Genesi. Questa rivelazione, dicevano, aveva carattere non solo puramente religioso e dogmatico, come fatto di coscienza, ma anche positivo e storico ; perché se la Bibbia, la Genesi, era una serie di documenti originali, rispetto ad ogni altro di carattere comunque fosse scientifico e storico, quale altra natura potevano essi avere se non di puri e veridici racconti storici ? Tale la situazione della vecchia esegesi, che i concordisti ancora non sono riusciti a superare (2).

Abbiamo già veduto che cosa è da pensare di cosiffatti pregiudizi. Questi capitoli non sono rivelazione divina, in quanto che siano stati, letteralmente come storia, riferiti prima d'ogni altra possibile

(1) Pag. 148 seg.

(2) Cfr. la nostra conferenza su *L' Enigma della Genesi nel pensiero antico e moderno.*

composizione dell'ingegno umano: la cosmogonia suppone certi miti babilonesi e li trasforma; il paradiso terrestre usufruisce e reca tracce non dubbie di antecedenti miti cananei; la lista dei Patriarchi è in parte derivata dai Re antediluviani in Babilonia. E tale conclusione più che mai perentoria è pel Diluvio; la narrazione biblica suppone un racconto parallelo babilonese ed è, anzi, in certo senso derivata da quello.

V.

L'epopea babilonese di Gilgames.

Già nella discussione del Paradiso terrestre accennammo all'epopea di Gilgames, il più famoso dei sacri poemi che l'antica letteratura babilonese ha tramandati fino a noi. Esso fu prima scoperto, come il poema della creazione, da Giorgio Smith nel 1872, fra le tavolette del regio archivio di Assurbanipal a Ninive, ed è stato poi oggetto, fino in questi ultimi anni, di accurate ricerche e di dotte edizioni accompagnate da elaborate versioni, sulla esattezza delle quali non è ormai più permesso di affacciare alcun dubbio. Presentiamone ai lettori un breve sunto (1).

Il poema di Gilgames — un personaggio mitologico, parallelo in molti tratti all'Eracle greco-latino — è contenuto in una serie di dodici tavolette d'argilla, impresse di caratteri cuneiformi in linguaggio semitico. Esse pel loro numero sono analoghe alle dodici stazioni del cielo, rispondenti ai segni della fascia zodiacale, in cui permane il solo durante ogni mese dell'anno.

La I tavoletta ci presenta Gilgames, signore di Erech nella Caldea, che della forza sua, superiore a quella di tutti gli abitanti suoi sudditi, approfitta ed abusa per commettere ogni sorta di violenze dispotiche. Gli abitanti di Erech si lamentano di ciò con

(1) Cfr. l'*op. cit.* del P. DHORME, pag. 182-325. L'episodio del Diluvio è staccato dal resto del poema di Gilgames ed inserito invece a pagine 100-119.

gli Dei, e pregano che un potente rimedio venga da essi creato sì da tener fronte a Gilgames, e distrarlo verso imprese più degne di lui e meno crudeli. In conseguenza Anu, il Dio supremo del cielo, ordina alla dea Aruru, che ha creato Gilgames, di formare così un altro eroe, a immagine di Anu medesimo (1).

Aruru crea Eabani, che passa la sua gioventù nel deserto, mangiando l'erba in compagnia delle gazzelle, e abusando della sua forza per disturbare l'opera e gli agguati del cacciatore di fiere. Il cacciatore, per liberarsi dai danni dello stupido feroce gigante, fa ch'ei s' incontri in una cortigiana procace, con la quale giace Eabani sette giorni e sette notti. Al termine di questa prolungata lussuria, una profonda trasformazione si opera nell'animo d'Eabani e intorno a lui. La gazzella fugge la sua compagnia, le fiere lo avversano ed egli non può rimanere fra esse; la sua forza materiale è impoverita, ma la sua debolezza viene sostituita con una assai maggiore bellezza di corpo e intelligenza di spirito, e da un sentimento più vivo di tutti i piaceri della cultura civile e del sociale benessere (2). Lui già così entusiasta del deserto, ora si lascia dalla cortigiana portare in Erech, la città fantasiosa dove nulla manca a una vita beata. Gilgames è avvertito, dai sogni, dell'appressarsi d'Eabani, e i due rivali, ma per natura fratelli, s'incontrano e fanno amicizia.

Tav. II. - È frammentaria, e si apre con un lamento di Gilgames sopra il suo amico Eabani, non si sa per quale motivo. Eabani intanto maledice la cortigiana, che gli ha fatto perdere tanto dell'antica sua forza. Il Dio *Samas* (*Sole*) lo rimprovera ch'egli abbia così maledetto la donna da cui ebbe bellezza e intelligenza, e che gli insegnò le vie delle vita civile e del suo pre-

(1) Cfr. pag. 90.

(2) Le relazioni, quasi potrebbe dirsi, filosofiche di queste espressioni simboliche col racconto del Paradiso terrestre, dove la concupiscenza è considerata un frutto della colpa originale, fonte di guai per l'uman genere, meriterebbero di venir rilevate. E si confronti anche il racconto dei Figli di Dio, decaduti in seguito alla unione carnale con le figliuole dell'uomo.

sente benessere nella reggia di Gilgames. La maledizione, però, viene eseguita: la cortigiana è cacciata via dalla città, vestita di pelle di cane.

Tav. III. - Gilgames ed Eabani si apprestano a partire in guerra contro il terribile divino mostro Humbaba, nella Foresta dei Cedri. Eabani sta preoccupato dell'esito: Gilgames interroga sua madre Rimat-Belit, sacerdotessa del *Sole*, in Erech. Questa offre a *Samas* sacrifici d'incenso, e lo prega di salvare nella prossima pugna Eabani e l'impetuoso suo figlio; rivolgesi per intercessione alla buona Dea Aya, sposa di Samas e benevola al genere umano.... Sembra che gli abitanti di Erech frattanto cerchino di impedire la partenza di Gilgames per la sconsigliata impresa.

Tav. IV. - Pochi frammenti ci inducono a vedere tutta una serie di ostacoli, che i due amici hanno da vincere per compiere il loro proposito. Eabani particolarmente, a un certo punto del viaggio, si sente mancare le forze. Pervengono dinanzi alla sacra montagna dei cedri.

Tav. V. - Gli Eroi cercano di penetrare nella foresta e chiamano Humbaba, che non risponde loro. Si preparano al combattimento con sacrifici e preghiere ai morti, e cercano di intendere l'avvenire nei loro sogni. L'ultimo frammento ci offre la notizia che Humbaba è rimasto vittima nella lotta.

Tav. VI. - La Dea Istar presa da passione per Gilgames, vincitore di Humbaba, gli offre il suo amore. Gilgames, però, cognito delle insidie che nascondono le attraenti offerte di Istar, rimprovera alla Dea tutte le sue lussurie, e rifiuta di esserle amante. Istar si vendica, e ottiene da Anu che il Tauro celeste (zodiacale) sia spedito a combattere gli Eroi d'Erech. Eabani lo afferra per la coda, e lo fa in pezzi. Istar dalle alte mura di Erech pronunzia contro Gilgames una terribile maledizione, e circondata da un coro di cortigiane sacre lamenta la morte del Tauro. Gilgames non le bada, e ritornato alla reggia indice con l'amico una gran festa.

Tav. VII. - Uno scarso frammento racconta che Eabani, forse in conseguenza di un'altra pericolosa spedizione, giace sul suo letto di morte, gravemente colpito da morbo.

Tav. VIII. - Eabani muore, e Gilgames, che non sa che cosa è la morte, è costernato di questa terribile specie di sonno, e piange e lamentasi amaramente:

> Eabani, amico mio, fratello, o tigre del deserto,
> con cui discesi e pur salii le montagne,
> che insieme noi colpimmo il Tauro celeste,
> ed abbattemmo Humbaba nella foresta del cedro:
> ahimè, che sonno ora ti ha preso?...
> Perché la forza ti manca, la tua faccia è abbassata?
> Il tuo cuore è in malo stato, il tuo viso annientato?...
> Eabani amico mio, che meco uccideva i leoni;
> il suo destino.... l'ha colto!
> Ho paura della morte, e fuggo alla campagna;
> l'amico mio, che amavo, divenne simile a fango;
> ed anch'io, dunque, avrei da giacer come lui,
> e non dovrei così rialzarmi più mai? (1)

Tav. IX. - Preso dal terrore della morte, Gilgames si propone di andare presso l'antenato Utnapistim, che vive lungi lungi, oltre le foci dell'Eufrate e del Tigri, per apprendere il segreto della vita. S'incammina verso l'Arabia, per seguire le vie notturne del Sole; supera l'ostacolo degli uomini-scorpioni, e perviene al famoso e magnifico giardino della dea Siduri in Sabea.

Tav. X. - Siduri insegna a Gilgames la via del Sole, per giungere presso Utnapistim; gli fa trovare il barcaiuolo Ursanabi, che gli farà attraversare le acque della morte. Così raggiunge l'isola dei beati, e arriva presso Utnapistim cui propone il tremendo problema della vita e della morte. Il severo antenato, senza commuoversi, risponde che l'immortalità sulla terra è illusione, e la morte, come la vita, è un mistero di cui solo gli Dei conoscono il segreto.

> Gli Anunnaki, grandi Dii, si radunano,
> Mammitu, creante il destino, con loro determina i fati,
> che stabiliscono la morte e la vita,
> ma non fanno conoscere i dì della morte (2).

(1) Cfr. Dhorme, *op. cit.*, pag. 263-267; il testo è abbreviato nella versione.

(2) Dhorme, pag. 299.

Del testo relativo a questa tavoletta si è scoperto un frammento che, per la forma arcaica de' suoi caratteri, certo risale ai tempi di Hammurabi, nel terzo millennio avanti Cristo.

Tav. XI. - Gilgames non è sodisfatto di tale risposta generica. Egli si chiede, a buon diritto, perché non potrebbe diventare perennemente giovine e immortale anche lui, come il suo antenato, Utnapistim, che ha la sua stessa natura? « Come ti sei tu levato, e nell' assemblea degli Dei hai trovato la vita? » Ecco la domanda ansiosa, che Gilgames rivolge a Utnapistim.

Allora Utnapistim racconta a Gilgames, come un solenne segreto dei secoli, che a' suoi giorni gli Dei vollero distruggere, per mezzo del Diluvio, la città e la regione di Surippak, in riva all' Eufrate, dove egli abitava servo devoto di Ea. Ma Ea parlò sull' aura di un folto boschetto di canne:

> Uomo di Surippak, figlio di Ubara-Tutu,
> disfa' la casa, costruisci un navilio,
> tralascia le ricchezze, conservati la vita,
> porta d'ogni seme di vita dentro il navilio,
> misura le sue dimensioni.
> Il navilio che tu costruirai,
> si corrisponda in larghezza e in lunghezza,
> e sopra l'oceano disponilo (1).

Utnapistim capisce subito il senso delle vaghe e misteriose parole di Ea, e costruisce il naviglio:

> Il quinto giorno io lo disegnai;
> le sue pareti intorno eran alte 120 cubiti,
> la larghezza della tettoia pure 120 cubiti.
> Lo ricopersi fino a sei volte,
> ed in 7 divisi il suo....
> e il suo interno lo divisi in 9.
> Presi i remi e disposi il necessario,
> al di dentro versai 6 misure di bitume....
> Innanzi il tramonto del sole fu terminato il navilio!
> Tutto quanto io possedevo lo caricai, ogni seme vitale,

(1) Dhorme, pag. 103 seg.

feci salire entro il navilio; la mia famiglia e i miei parenti,
il bestiame e gli animali del campo e gli artefici, tutti feci salire....
Il capo delle tenebre la sera, fece piovere immonda pioggia,
io guardai l'aspetto del tempo,
ed a vedere il tempo ebbi paura,
entrai nel navilio, e serrai la mia porta.
Per dirigere il navilio, a Puzur-Bel, il barcaiuolo,
affidai l'imbarcazione con tutto il suo contenuto (1).

Segue il Diluvio. Gli Dei ne son costernati, e fuggono via dalla terra a rifugiarsi nel cielo di Anu, impauriti e « rannicchiati come cani. » Istar, la dea innamorata degli uomini, è più di tutti indignata, e lamentasi ad alta voce della crudele sventura, cui furono sottoposti gli umani.

Il vento e il Diluvio cresce, l'uragano signoreggia il paese.
Sopraggiunto il settimo giorno, l'uragano è abbattuto e il Diluvio,
che aveva combattuto battaglia sì come un esercito.
Il mare posò, il vento cattivo calmossi, il Diluvio ebbe fine.
Guardai il tempo, la voce si era taciuta,
e tutto l'uman genere era mutato in fango.
Fino ai tetti giungeva l'allagamento.
Apersi la finestra, e il giorno cadde sulla mia guancia,
approdai e mi sedetti, e piangevo,
e le lacrime mie scorrevano giù per le guance.
Guardai le regioni, i confini del mare,
a 12.... vedevasi un'isola;
verso il monte Nisir s'inoltra il navilio,
il monte Nisir rattenne il navilio e non lo fece più muoversi,
un giorno, due giorni il monte Nisir, ecc.
Sopraggiunto il settimo giorno,
Feci uscire una colomba, le detti la via;
e andò la colomba e tornò,
ma poiché non eravi loco, tornò.
Feci uscire una rondine, le detti la via;
e andò la rondine e tornò;
ma poiché non eravi loco, tornò.
E feci uscire un corvo, gli detti la via,
e andò il corvo e vide scomparse le acque,

(1) Dhorme, pag. 107-109; testo abbreviato nella versione.

mangia, pesticcia, gracchia e più non torna.
Ne sparsi ai quattro venti, versai la libazione,
posi l'offerta in cima alla montagna,
e vi disposi 7 e 7 vasi da sacrificio,
e dintorno vi misi canne, cedro e mirto.
Gli Doi sentiron l'odore,
gli Dei sentirono l'odor soave,
e gli Dei come mosche s'adunarono presso il sacrificante (1).

Così mentre gli Dei gustano il sacrificio di Utnapistim, Istar grida che Bel non ha diritto di prendervi parte, lui che fu causa del Diluvio per cui tutti gli umani sarebbero dovuti perire, cessando così tutti i loro sacrifici agli Dei. Fra costoro si viene a contesa. Perché Utnapistim sfuggì alla sorte comune? Ea, suo Dio protettore, senza dubbio gli rivelò i segreti del cielo. Ea risponde che, innanzi tutto, disapprova il pensiero di Bel di aver voluto distruggere l'umanità col Diluvio, mentre è facile punire ogni singolo peccatore del suo peccato, ogni colpevole delle sue colpe, con invasioni di leoni o leopardi o con una carestia o con la peste, e simili. Ma Ea, del resto, non ha rivelato i segreti del cielo; soltanto egli ha presentato dei sogni a Utnapistim, e questi come sapientissimo ha compreso da sè i segreti divini. Allora Bel riconciliasi con Utnapistim, entra nel navilio, prende lui e sua moglie con sé. Ambedue si inginocchiano e Bel, ritto in mezzo a loro, lor tocca il viso e li benedice, e decreta per essi la vita immortale, che « d'uomini che erano finora, li fa simili agli Dei. » Così Utnapistim e sua moglie dimorano perennemente beati, oltre la foce dei fiumi di Mesopotamia, là dove li ha trovati Gilgames.

La sapienza, dunque, di Utnapistim, e soprattutto una grazia speciale degli Dei gli hanno dato di poter prima salvare la vita, ed ottenere quindi l'immortalità. Gilgames possiede egli dunque la grazia degli Dei? Ha egli potenza e sapienza da non soccombere alle più dure prove della vita? Gilgames per esempio dimostrasi impotente a vincere la sola prova del sonno, ed è costretto perciò a tornarsene in Erech, senza aver nulla ottenuto dal suo

(1) Dhorme, pag. 113-115.

viaggio presso l'antenato. Ma la pia moglie di Utnapistim, mossa a compassione, intercede per lui e fa sì che il progenitore sveli a Gilgames l'esistenza e il loco, in fondo al mare, dove germoglia, pungente come asprissimo rovo, la pianta che gustata rende giovani i vecchi! Gilgames va e se ne impossessa, ma un serpente dipoi se n'impadronisce e gliela porta via, mentre egli prende un bagno (1). Così torna l'Eroe col barcaiuolo Ursanabi ad Erech, senza aver nulla concluso.

Tav. XII. - Gilgames tenta di riuscir altrimenti a forzare il mistero della morte, evocando per via di incantesimi dalle sue dimore nell'Hades l'ombra d'Eabani. Questi, infatti, gli apparisce, ma soltanto per descrivergli la desolata esistenza che si mena laggiù sotto terra. E così, nel più fitto mistero, termina tutto il poema, senza risolvere il quesito eterno cui Gilgames pure sta ripensando.

VI.

Tradizioni babilonesi del Diluvio paragonate a quelle bibliche.

Abbiamo creduto ben fatto di presentare un cenno riassuntivo di tutto il famoso poema di Gilgames, per meglio rilevare il carattere del suo racconto del Diluvio. L'indole, innanzi tutto, di narrazione simbolica risalta meglio, inquadrata nel resto del poema; già che essendo, senza dubbio possibile, concepita e narrata in maniera puramente simbolica tutta la rimanente gesta dell'Eracle babilonese, facilmente s'intende che simbolica pure sia la narrazione del Diluvio data fra circostanze di fatto, che certamente i sacerdoti autori di questa epopea non pretesero mai dovessero sul serio prendersi come storia. Ma inoltre, nella cornice così di

(1) Il lettore facilmente ripenserà alle tradizioni bibliche dell'albero della vita e del serpente che impedisce agli umani di fruirne, seducendoli e traendoli nel peccato. Naturalmente i simboli hanno qui e là valore diverso.

tutto il poema, il racconto del Diluvio mostra subito la sua forma episodica, aliena dall'essere concepita ed espressa in origine solo come parte integrale dell'epopea di Gilgames. Questo racconto del Diluvio, insomma, non è molto dissimile dal libro VI dell'Eneide o dall' XI dell'Odissea, anch'essi di carattere episodico e con lor propria origine (1). Infatti, attraverso le ulteriori scopérte dell'antica letteratura Caldea, noi possiamo riandare le tracce di tutto un ciclo poetico, che non solo ci offre la fuggitiva apparizione del Noè babilonese nel poema di Gilgames, ma inoltre anche la vita e le gesta dell'Eroe del Diluvio. Con questa differenza, però; che, mentre nel poema di Gilgames, l'antenato si chiama *Utnapistim*, cioè, probabilmente, il « *Veggente della vita,* » invece i documenti che celebrano l' Eroe, innanzi l' assunzione fra gl'Immortali, lo sogliono chiamare *Atra-chasis*, l' « *Arcisavio;* » nome che per metatesi, come osservammo, combina col *Chsisutros* (*Chasisatra*) che in Beroso vuol dire il Noè babilonese (2).

Il poema da noi esaminato, provenendo dall'Archivio di Assurbanipal, non va oltre l' VIII secolo; non vi è dubbio, però, che sia semplicemente un riprodotto di testi molto più antichi. Un diverso frammento della tav. X, notammo, si è ritrovato che appartiene all'età di Hammurabi, terzo millennio avanti Cristo (3). Ma per quanto concerne il Diluvio, ogni incertezza è tolta dalla scoperta di un'altra consimile tradizione del Diluvio, datata dal regno di Ammizadugga, prossimo successore di Hammurabi, sempre verso il 2000 av. Cr. In questo frammento il Diluvio è raccontato non già come lontano e passato, ma che sta per avvenire, e l'eroe si chiama ugualmente *Atram-chasis* (4). Un altro frammento

---

(1) Queste tradizioni greco-romane sulla vita oltre la tomba sarebbero da paragonare coll' ultima tavoletta del poema di Gilgames, nonché con la *Discesa di Istar all' Inferno* (DHORME, pag. 226-341).

(2) Però, anche nel racconto del Diluvio dell' XI tav. del poema di Gilgames il Dio Ea chiama Utnapistim col nome di *Atrachasis* (DHORME, pag. 118, v. 196).

(3) Cfr. DHORME, pag. 298-303.

(4) Cfr. DHORME, pag. 120-125.

ci rappresenta Ea che personalmente istruisce Atra-chasis per salvarlo dall'imminente Diluvio:

> Al momento che io ti dirò,
> entra e serra la porta del navilio,
> riponendovi il tuo frumento, i tuoi averi, la tua fortuna,
> la famiglia, i parenti, gli artefici,
> le bestie e le fiere del campo, i legumi.... (1)

Un terzo e più lungo frammento ci racconta di nuovo le relazioni corse fra Ea e Atra-chasis a proposito d'una orribile carestia che per ordine di Bel infierisce sul genere umano (2). Bel è indignato dei clamori e lamenti che gli uomini sofferenti levano fino alla sua reggia nel cielo, e pensa a un più terribile gastigo che tutti finalmente li distrugga.... Non si conosce la ragione per cui Bel è tanto irritato contro l'umanità; ma si ha diritto di credere che i peccati e la crescente malizia degli uomini lo abbiano inferocito a quel punto. Poichè infatti non solo Utnapistim, nel poema di Gilgames (3), dice a sua moglie propensa alla pietà verso l'Eroe di Erech: « L'umanità è perversa e ti farà del male, anche a beneficarla; » ma nella contesa medesima che sorge fra gli Dei, accorsi all'odore del sacrificio di Utnapistim, lo sdegno di Istar contro Bel per il Diluvio da lui riversato sull'uman genere si giustifica nell'idea che il peccatore solo è responsabile delle sue colpe, e non devono i giusti essere puniti, perciò che vivono fra i peccatori, con un generale castigo.

Dobbiamo pertanto concludere, che nell'antica letteratura babilonese esisteva un ciclo epico-simbolico, relativo alla vita e alle gesta di un uomo sapientissimo per nome Atra-chasis, il quale per la sua saviezza merita di vivere in intimità con gli Dei, e perciò solo con la famiglia ecc. scampa al Diluvio, ed è quindi esaltato all'immortalità con gli Dei nell'Isola dei Beati. Questo ciclo poetico era bell'e formato, e si avevano recensioni diverse, fin nel terzo mil-

(1) Cfr. Dhorme, pag. 126 seg.
(2) Dhorme, pag. 128-139.
(3) Dhorme, pag. 305, v. 219.

lennio avanti Cristo, quando ancora non esisteva il racconto del Diluvio tramandato dalla Genesi, il quale non può risalire più in là del secondo millennio.

Ora, le relazioni intercedenti fra i due racconti, biblico e babilonese, sono molteplici e così intime, che a prima vista il lettore non ha tardato certo a riconoscerle; tuttavia, per regolarità dimostrativa, ci permettiamo un breve parallelismo. Sin dal principio della narrazione, non si può far a meno di osservare la tendenza del testo babilonese a collimare col pensiero biblico, in quanto che gli Dei sono « incitati dal loro cuore » a mandare il Diluvio, così come Jahvé « prova dolore in cuor suo » dell'empietà degli uomini, e determina il grande gastigo. Ma il reciproco parallelismo è più ancora manifesto nell'apparizione divina al patriarca, con la rivelazione del prossimo cataclisma, e la proposizione del navilio che gli bisogna fare, per salvarsi dalla morte che incombe. La maniera di costruirlo a vari piani ed in un certo numero di compartimenti, per quanto le misure materialmente sian diverse, corrisponde qui e là, e in ambedue si adopera la stessa parola *koper-kupru*, a designare il *bilume* di cui dovrà essere inverniciato il navilio, perché l'acqua non penetri dentro.

Anche il Noè babilonese vi introduce, per rivelazione divina, le sue sostanze, la sua famiglia, i parenti, gli animali domestici e selvatici, finché tutto preparato entra, come il Noè della Bibbia, per ultimo nell'arca *e ne serra la porta*, ciò che il Dio Samas gli ha ordinato di fare; nella Bibbia è Jahvé medesimo che *serra la porta* dell'arca, dopo entrato Noè. Qui come là il diluvio è costituito da una pioggia violenta, che dura a vicenda 7 o 40 giorni; tutti gli uomini periscono; l'arca finalmente si ferma sur un'alta montagna. L'episodio degli uccelli da Noè lasciati andar via dell'arca, per vedere se fosse sparita l'acqua su la terra, si ripete qui e là quasi con le stesse parole, di 7 in 7 giorni; soltanto, nel racconto babilonese l'emissione è di tre uccelli diversi, colomba, rondine, corvo, mentre la Bibbia ci presenta l'emissione triplice della colomba. Ma inoltre s'ha notizia nella Bibbia anche d'una emissione del corvo, in disarmonia col contesto, e che ricono-

scemmo appartenente a una diversa recensione del Diluvio. Questo indizio ci porta a concludere, che fra gli Ebrei vi fosse, come fra i Babilonesi, tutto un ciclo di tradizioni diluviane varianti fra loro, di cui la Genesi ne riferisce due più o meno largamente, e reca traccia di una terza.

Segue nei due racconti, babilonese e biblico, il sacrificio offerto alla divinità, con le particolari circostanze di Dio e degli Dei in atto di *odorare il soave odore* sacrificale, e quindi il proposito, da parte della divinità, di non voler più gastigare il genere umano col Diluvio.

Se consideriamo da vicino come e quando nella Bibbia si verifichino tali parallelismi col racconto babilonese, ci accorgeremo che le concordanze quasi sempre avvengono con la narrazione Jahvista, cioè con la più antica tradizione popolare del Diluvio. Nel testo babilonese abbiamo, è vero, parallela col racconto Sacerdotale, la descrizione dell'arca (1). Però, come avemmo occasione di notare, il testo Jahvista primitivo, di cui nella Bibbia ci è rimasta solo una parte, aveva la sua propria descrizione dell'arca; e se questa non riscontrasi più nella Bibbia, ciò dipende senza dubbio dal fatto, che essa fu di proposito eliminata dal redattore di ambedue le tradizioni, o sia che la descrizione *Jah.* dell'arca presentasse caratteri di tendenza al politeismo, ovvero che in ogni modo le due descrizioni, portando misure diverse numericamente — e chi sa che l'arca *Jah.* non combinasse anche più davvicino con quella babilonese! — non conveniva porle in stridente contrasto l'una accanto all'altra. Resta perciò da concludere, che il parallelismo tra il poema di Gilgames e la Bibbia consiste in un'intima concordanza fra la tradizione babilonese del Diluvio di Surippak — la città della Bassa Caldea che ebbe a subirlo — e quella biblica del ciclo Jahvista della Genesi (2).

(1) Col documento sacerdotale, secondo cui l'arca fermasi in cima al monte Ararat, si accorda pure la circostanza del poema babilonese che fa restare il navilio di Utnapistim in cima al monte Nisir.

(2) Uno dei particolari più importanti del racconto babilonese del Diluvio, qual è narrato da Beroso (cfr. la versione del testo greco in A.

Ciò posto, per procedere nella nostra dimostrazione, senza pregiudizi di sorta, fin là dove ragionevolmente dovremo arrivare, ci occorre definire, oltre che i parallelismi, le divergenze fra il racconto biblico e quello babilonese. La principale concerne, come abbiamo osservato più volte in casi simili, il concetto e la rappresentazione di Dio. Poichè nel racconto babilonese abbiamo subito dinanzi un gruppo, e per poco non dicevo una masnada, di Dei, ognun dei quali agisce a conto suo e in maniera che disturba i più elementari postulati della morale umana. Bel è un crudele

JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des a. Or.* cit. pag. 226 seg.), consiste in ciò, che prima del Diluvio il Dio apparso a Chsisutros, per ordinargli la costruzione dell'arca, gli raccomanda soprattutto di raccogliere le tavolette dove sono scritti per divina rivelazione i segreti del cielo e della terra, del passato e del futuro, e di ben nasconderli in Sippar (cfr. SEPHER, *Libro*, in semitico ebraico), la ben nota città di Enmeduranki. Terminato il Diluvio, una delle prime cose da fare per i superstiti si è di recarsi a dissotterrare le tavolette di Sippar, per non perdere i benefizi una volta fatti dagli Dei al genere umano con le loro rivelazioni. Si osservi poi che, nel racconto del poema di Gilgames, il Noè babilonese ha premura di accogliere nell'arca, oltre la sua famiglia, anche gli artieri di ogni sorta, quegli uomini insomma la cui scienza e abilità serve a conservare o far progredire la civiltà umana universale e le conquiste dell'ingegno. È cosa molto notevole, che di tutto ciò non si fa il menomo cenno nel testo biblico. Ciò dipende in parte da questo, che la scienza e l'arte babilonese era così pervasa dalla religione propria dei Caldei, e tutta la loro civiltà era così pregna di Idolatria politeistica, che gli Ebrei non potevano far conto veruno del desiderio dei Caldei di conservare una scienza (astrologica o magica) tanto contraria alla vera religione dei Profeti.

Ma è innegabile, più ancora, che di fronte ai Babilonesi, uomini di genio e di eccellente cultura, gli Ebrei erano un popolo affatto barbaro: non soltanto quando, nel secondo millennio, si formò tra essi il racconto del Diluvio, ma anche dopo e fino all'avvento del cristianesimo si dimostrarono sempre come un popolo più o meno refrattario a lasciarsi persuadere e muovere dalle esigenze della scienza o della civiltà. E perciò chi si poteva interessare di queste due luci dell'umanità, fra loro, quando trattavasi della distruzione degli uomini e di tutta la vita anteriore del genere umano per via del Diluvio?

tiranno, che nel Diluvio perseguita con un gastigo esagerato buoni e cattivi, innocenti e scellerati ; Ea ne sente dispiacere, ma non può svelare all'uomo i misteri e i decreti del cielo, e solo in guisa d'un indovinello ne fa consapevole il suo protetto Utnapistim; Istar, la Dea oscena e cortigiana, prende lei le difese dell'umanità, ed è l'unica a sentirsi commossa in lor favore. Avvenuto il Diluvio, gli Dei, « come cani » tremanti si accovacciano impauriti negli angoli più estremi del cielo; poi tutti si affollano « come mosche » attorno al sacrificio di gustosa bevanda, offerto da Utnapistim, e se ne nutrono, e così per ispirito di egoistico guadagno si riconciliano col genere umano. Ea con ignobile restrizione mentale sfugge alla domanda rivoltagli da Bel, se abbia rivelato il prossimo Diluvio a Utnapistim. Fra tutti gli Dei, Utnapistim, falso e bugiardo invero come loro, è il solo che si commuova e pianga sulla misera sorte dell'umanità distrutta dal Diluvio. E Utnapistim, cessato il Diluvio, non ristà dall'offrire sacrificio agli altri Dei crudeli che, pure, lo volevano ucciso. Insomma, nel racconto babilonese l'uomo è migliore della Divinità, e gli Dei vi si mostrano violenti, ghiottoni e bugiardi non meno che nell'Iliade.

VII.

Come la Bibbia suppone il mito e lo supera.

Il racconto biblico, invece, presenta al solito un Dio solo, Jahvé; ma, dietro questa materiale immagine, quanto maggiore profondità di senso spirituale e morale! Jahvé punisce gli uomini col Diluvio, perché tutti si resero, per il peccato, degni di morte. Non vi è che un giusto, Noè; ma Jahvé non solo ha premura di salvare quel giusto, ma per lui e con lui salva tutta la sua famiglia, la specie umana, tutti gli animali. Gli apparisce, lo istruisce sul da fare, lo salva con quanto era nell'arca, e poi la sua pietà vince la sua giustizia, e determina di non mai ripetere il Diluvio, per quanto iniqui abbiamo ad essere in avvenire gli uomini. Insomma, nel racconto biblico noi non abbiamo che fare soltanto

con uno Dio solo, Jahvé, in senso puramente nazionalistico, come se tra i Moabiti si trattasse di Chemos, tra i Filistei di Dagon, e simili; la Bibbia ci offre l'idea monoteistica, attraverso la riprova di una elevatezza morale unica ed assoluta, sulla quale ogni concetto della morale umana ha pure da modellarsi.

E quest'idea monoteistica, in senso morale e universale umano, è confermata e svolta nell'affermazione contestuale dell'universalità del Diluvio. Tale universalità la vedremo asserita, in modo anche più solenne e definitivo, nel racconto del *Codice Sacerdotale*. Ma la differenza è accidentale e secondaria; riferiscesi al modo più semplice e popolare dell'*Jahvista*, nella sua rappresentazione del mondo, di fronte al concetto più elevato e grandioso che è proprio del *Codice Sacerdotale*. La differenza di concetto è quantitativa di misura, come fra il capitolo 1 e i cap. 2 e 3, non già qualitativa o di sostanza. Se, invece, nel racconto babilonese il Diluvio ci apparisce quasi come un fatto locale della Bassa Caldea, e più in particolare concernente non tutta l'umanità, ma la sola città di Surippak e dintorni, ciò dipende perché i redattori babilonesi del Diluvio avevano della Divinità un concetto panteistico, se vuolsi, ma pure materialista e politeista. Il racconto del Diluvio di Surippak è nato fra i sacerdoti medesimi del tempio di Surippak o per lo meno nella Bassa Caldea. Ma per i vecchi sacerdoti Caldei Bel non poteva mandare un Diluvio universale sulla terra, perché semplicemente esso non era il signore di tutta la terra, ma della sola Bassa Caldea, o meglio di una parte di essa. Il dominio intero della regione apparteneva non soltanto a Bel, ma ad Istar, a Ea, ad Anu, a Marduk, e così via. Doveva necessariamente ridursi a un Diluvio locale, perché era limitato, in fin dei conti, il dominio di un Dio o di più Dei sulla terra, nel concetto politeistico dei sacerdoti Caldei. Ogni Dio esisteva e dominava là dove era il suo tempio e il suo idolo; eccone la ragione.

Come si deve, dunque, giudicare il racconto biblico del Diluvio, a paragone con quello babilonese? La sola osservazione di natura storica che abbiamo già fatta, essere cioè senza dubbio la narra-

zione biblica non anteriore a circa il 1500 av. Cristo, mentre quella babilonese risale al terzo o quarto millennio, basterebbe a far concludere che in qualsiasi maniera il racconto della Bibbia dipenda dal babilonese, visti ed ammessi fra i due così intimi parallelismi. Ma la dipendenza del racconto biblico è dimostrata pure con argomenti diretti. Lo abbiamo osservato nei casi precedenti: le relazioni fra i miti babilonesi e i racconti della Genesi sono di tal natura, che ben si spiegano se ammettiamo le tradizioni bibliche dipendere dalle babilonesi; diventano inesplicabili e assurde, accettando la spiegazione contraria. E questo è anche il caso del Diluvio.

Esaminiamo, infatti, la figura del Noè babilonese, che scampa dal Diluvio per la sua grande sapienza, nonché per la grazia del suo Dio protettore. Anche prima del Diluvio, il Noè babilonese è un uomo sapientissimo e per la sua sapienza si libera da tutti i pericoli e vive in intimità con gli Dei; anzi la sua sapienza è un dono degli Dei, la rivelazione cioè dei misteri del mondo, per cui merita di sfuggire al Diluvio e vivere immortale. La sapienza di *Atrachasis*, l'« *Arcisavio*, » si manifesta subito perciò che da equivoco cenno, ricevuto in sogno da Ea, egli comprende a un tratto quel che avverrà, e ciò che deve fare per non esserne vittima; esempio di saviezza è l'ingannare quindi i cittadini di Surippak, i quali perciò lo aiutano invece di impedirlo ne' suoi propositi. Somma sapienza è il raccogliere ogni avere e la famiglia e gli animali e quanto gli occorra per l'avvenire nell'arca, tutta chiusa ai lati, con una finestrella sulla tettoia. Il triplice invio degli uccelli, per vedere se la terra è di nuovo abitabile, è una prova, lo abbiamo rilevato nelle note, di meravigliosa sapienza agli occhi di un antico orientale, così come il giudizio di Salomone. Saviezza è pure il riconciliarsi gli Dei con offerte sacrificali, guadagnandoli come per fame. Così essi lo reputano sapiente al par di loro, e gli accordano l'immortalità.

Anche la descrizione della Divinità è coerentemente al suo posto nel racconto babilonese. Il Diluvio è un atto di crudeltà di Bel; Ea salva il suo protetto, che non perisca con tanti altri innocenti,

Istar è piena di sdegno contro Bel. Tuttavia gli Dei non possono comunicare agli uomini i segreti del cielo, e tranne i pochi accenni di Ea e di Samas l'*Arcisavio* è abbandonato al suo destino. Finito il Diluvio, gli Dei, affamati per non ricevere più offerte sacrificali dagli uomini, si ritrovan tutti al banchetto del sacrificio di Utnapistim, e vengono a contesa e stabiliscono, poichè han bisogno, per vivere, dei sacrifici degli uomini, di non più distruggere l'umanità col Diluvio, ma punire singolarmente gli scellerati che se lo meritino. Il dramma, se si vuole, è puerile e grottesco, ma i pensieri si mostrano armonici nella loro complessità, come lo svolgimento originale di un' idea primigenia.

Invece, nel racconto biblico tutto questo seguito di pensieri diventa frammentario e anche inesplicabile, a vantaggio certo del suo significato religioso, ma a tutto scapito della espressione letteraria e dell' impressione estetica nel lettore. Che cosa vuol dire quel Dio, a modo nostro di vedere, che prima si pente di aver creato l'umanità sulla terra, e poi si pente d'averla distrutta col Diluvio? Che cos'è quel Noè, che per rivelazione da Dio apprende i più minuti particolari sul da fare innanzi il Diluvio, e poi è abbandonato a se stesso, e deve, col noto stratagemma della triplice emissione della colomba, riuscir a sapere come e quando potrà lasciare l'Arca? E com'è possibile sopportare la concezione di un Dio che « sente odore di soavità » davanti al sacrificio di Noè, se non ci vien fatto di prenderla come l'esponente simbolico di una frase abituale e reale circa gli Dei ghiotti ed ingordi « come mosche » del racconto babilonese?

Concludiamo. Da quanto abbiamo detto, non sarebbe giusto inferirne, che la narrazione Jahvista ha conosciuto e trasformato *direttamente* il poema di Gilgames, come certi critici di corta veduta sono propensi ad ammettere. La questione ha invece da porsi in questi termini; essere esistito, durante il terzo e il secondo millennio, in Babilonia un ciclo di tradizioni e narrazioni varie sul Diluvio, che penetrò e fu profondamente popolare in Siria e in Palestina, ove durante il secondo millennio dette origine, presso i vari popoli e le varie religioni, a particolari cicli di tra-

dizioni sul Diluvio. Noi conosciamo un ciclo di tradizioni ebraiche conservateci nella Bibbia; una di esse in particolare usufruisce comunque il ciclo babilonese per rappresentare, con immagini simboliche a quel tempo comuni in Palestina, un concetto dogmatico monoteistico. La conclusione non è diversa da quella dovuta fare nei casi precedenti.

VIII.

Il fondamento reale del racconto del Diluvio.

E qui possiamo definire un importante lato della discussione. Cioè, il racconto del Diluvio contempla un fatto storico? Un fatto storico, diciamo, non nel senso, già repudiato e dimostrato assurdo, di una sommersione di tutto il globo terraqueo fin a otto metri sulla più alta vetta dell' Himalaya, ma in quello bensì di una straordinaria e terribile inondazione locale, in Babilonia o in Palestina, la quale abbia offerto il fondamento ai racconti del Diluvio?

Varie ipotesi furono escogitate, specialmente dai concordisti, per ritrovare nella geologia, se non proprio nella storia, il grande cataclisma diluviale, che possa aver dato origine al racconto della Bibbia (1). L' una di esse consiste nel ravvicinare alla Genesi, come ad una relazione divinamente rivelata e conservata poi per tradizione, il così detto *Diluvium* geologico, quell' epoca antichissima della terra nell'era quaternaria, in cui si ebbero violentissime alluvioni qua e là che modificarono e anc'oggi tendono a modificare lo stato della superficie terrestre. Ma tralasciando il valore di una simile ipotesi, che in ogni modo occorre situare più di diecimil'anni avanti Cristo, il *Diluvium* geologico non è di tal natura da dovere o poter essere riconosciuto nel racconto della Bibbia. Poichè, dato pure che il *Diluvium* dei geologi abbia avuto

(1) Le ipotesi trovansi accennate, per esempio, nel citato volume del Pelt.

per effetto di distruggere molte vite umane e d'animali, esso non fu universale mai, e durò secoli e secoli, possiamo dire fino ad oggi, né mai raggiunge le vette delle alte montagne. Anche ridotto il *Diluvium* nei limiti di Palestina, quando si ebbe a formare per successivi allagamenti e disseccamenti la valle del Giordano e il bacino del Mar Morto (1), non si saprebbe vedere in che relazione starebbe col racconto della Bibbia, se questo ne è la relazione storica.

Anche dato che la Palestina fosse abitata durante, non gli anni, ma i secoli o i millenni che durò questo *Diluvium*, allagando la parte bassa dell'agro palestinese, nondimeno esso non poté superare le vette dei monti dove gli uomini appunto abitavano, né avere gli effetti morali narrati dalla Bibbia, né esigere l'arca e tutte le circostanze di fatto dalla Bibbia presentate come presunti fatti storici. In ogni modo, se qualcuno insiste a voler trovare nel racconto biblico una conferma storica del *Diluvium* geologico e specialmente palestinese, non glielo impediremo. Occorre tuttavia riconoscere che il racconto biblico, per se medesimo, non si presenta in verun modo come una relazione storica di quel fatto. Per se stesso, quel racconto è derivazione, trasfigurata secondo una idea religiosa, da racconti babilonesi, i quali partivano da un punto di vista originale e primigenio della Bassa Caldea.

E perciò neanco si potrebbe accettare l'ipotesi che il presente racconto del Diluvio sia l'eco storica di un qualche grande cataclisma dell'Asia; quello, ad esempio, per cui dopo violente scosse vulcaniche il mare che riempiva il deserto di Gobi sarebbesi riversato per il Turkestan nel Mediterraneo, lasciandone anc'oggi le tracce nel gran lago Balkasch, nel Mar d'Azof e nel Mar Nero (2). Anche se fosse questa ipotesi scientificamente probabile, è in ogni

---

(1) Cfr. le importantissime pagine che alla formazione geologica della Palestina dedica il Padre Vincent nell'opera citata, *Canaan, d'après l'exploration récente* (Paris, 1907), cap. VI, pag. 361-373.

(2) Ipotesi dello Schwarz (1894) accennata e reietta da Holzinger, pag. 89.

modo estranea al nostro racconto, la cui base storica e naturale ha da cercarsi nella Bassa Caldea.

Abbiamo già veduto, studiando i tre primi capitoli, quale poté o dové essere l'origine prima della rappresentazione cosgomonica. Se la creazione del mondo, in Babilonia e in Palestina, era descritta come l'inizio primaverile della natura visibile, lo stato del mondo avanti la creazione veniva in conseguenza ad essere concepito come un essere privo di vita, durante i rigori e le tenebre e le tempeste dell'inverno. Se la creazione è primavera, l'inverno è il caos; un caos rappresentato appunto da quelle tenebrose piogge torrenziali, che durano giorni e mesi, e in Babilonia come in Palestina sogliono infierire talmente che il mondo pare torni per qualche tempo nel caos e come a risommergersi in un oceano di fango. Ora, noi concediamo benissimo che siansi prodotte in Babilonia e in Palestina fino in antiche età così vaste e terribili inondazioni, causa la pioggia invernale, da produrre la morte di innumerevoli uomini e la perdita d'ogni loro avere; concediamo che avvenimenti simili dalla coscienza religiosa umana siano stati giustamente interpretati come effetti di un gastigo di Dio per le tante iniquità commesse dai popoli. Però si deve ammettere, in ogni evenienza, che se anche, e non dubitiamo, tali fatti dettero occasione ed origine ai nostri racconti del Diluvio; nondimeno la loro interpretazione religiosa e la elaborazione in cui ci pervennero ha poi talmente superato i nudi confini della storia, da non essere più riconoscibili fuori che nella radice del fatto. Così come ci son giunti nella Bibbia, i due racconti del Diluvio hanno invece colorito simbolico, e commisuransi come abbiamo già dimostrato alle cosmogonie precedenti.

Tale è dunque il processo concettuale, per cui da un lato la ordinaria esperienza delle varie stagioni dell'anno dette espressioni in Babilonia e in Palestina al concetto di creazione e ne plasmò le immagini, e dall'altro qualche straordinaria inondazione invernale che abbia rovinato la vita già esistente sulla terra, invece di fecondarla per la primavera, portò la narrazione del Diluvio. Anzi il racconto del Diluvio conserva perciò significato cosmogo-

nico di carattere particolarmente babilonese e, come tale, mitologico. A dir vero, non abbiamo trovato sinora fra i documenti sacri di Babilonia un racconto del Diluvio, relativo così dappresso a quello del *Cod. Sac.* come l'episodio del poema di Gilgames alla tradizione Jahvista. Non si deve negligere, però, di comparare il *Cod. Sac.* al racconto del Diluvio trasmesso da Beroso, il quale riferisce che l'arca del Noè babilonese fermossi appunto in Armenia, precisamente come il *Cod. Sac.* Abbiamo già mostrato, a proposito dei Patriarchi, che le tradizioni di Beroso derivano dai testi indigeni babilonesi, e sono indipendenti dalla Bibbia; la menzione dell'Armenia, come luogo di fermata dell'arca, ci riporta, ben oltre il modesto orizzonte dell' Jahvista, già nel ciclo delle grandi concezioni sacerdotali.

Ma soprattutto ci obbliga a vedere anche nel *Cod. Sac.* la trasfigurazione di immagini propriamente babilonesi il suo stesso carattere cosmogonico parallelo al cap. 1, che abbiamo potuto spiegare solo mettendolo a confronto col poema babilonese della creazione. Non facciamoci illusioni; qui, come là, dietro il dogma sta il mito, dietro il monoteismo biblico, il politeismo astrologico di Babilonia. Le espressioni del *Cod. Sac.* non si intendono che riferendosi a quelle dei Babilonesi, onde sono derivate e dov'esse sono originali e sistematiche, rispondendo a concetti cosmologici e religiosi che la Bibbia, dal suo punto di vista scientifico, non ha creato e dal punto di vista religioso e morale ha ripudiato.

I Babilonesi, infatti, rappresentavano la creazione del mondo visibile non come qualche cosa di perennemente stabile, ma invece soggetto alla instabilità evolutiva della vita, che dalla nascita per la gioventù e la virilità procede alla vecchiezza ed alla morte (1). Né gli Dei né il mondo sfuggivano, secondo i Babilonesi, alla sorte comune; solo il caos oceanico, la materia informe, onde sprigionasi l'energia primigenia dell'essere, era eterna. Il mondo intero aveva la sua gioventù e la vecchiezza e la morte, come l'uomo

(1) Cfr. i primi capitoli dell'opera già citata di ALFREDO JEREMIAS, *Das A. T.* etc.

e in particolare le stagioni dell'anno, cioè il corso del sole e della luna o ciclo della natura che, giovine in primavera e adulta in estate, muore alla fine d'autunno per rinascere durante l'inverno. La vita del mondo era, per quei dotti astrologi, rappresentata dal ciclo solare, per i dodici segni dello zodiaco, durante l'anno. Essi avevano osservato, però, che ad ogni inizio di primavera il sole non apparisce allo stesso punto del medesimo segno zodiacale, ma di un grado precede il punto zodiacale dell'anno prima, per guisa che d'anno in anno il sole così precedendo sulla fascia zodiacale di un grado, in circa 26,000 anni riesce a percorrere tutto il ciclo dello zodiaco. Da questo punto di vista, i Babilonesi ammettevano che, dunque, come vi era un ciclo annuale di vita della natura terrestre, così fossevi un ciclo di vita del cielo e del cosmo universale; e che al termine di tanti e tanti mil'anni — il computo variava a seconda delle particolari teorie simbolico-astrologiche — il mondo intero sarebbe ritornato nel caos, e dopo un certo tempo per divina virtú di nuovi Dei — ogni ciclo mondiale aveva un Dio speciale, suo signore supremo e rappresentante — sarebbe stato nuovamente creato. La fine del mondo, per i Babilonesi, avveniva in diverse maniere, a seconda che la concepivano dal punto di vista dei segni zodiacali rappresentativi dell'acqua — Aquario, Pesci — o di quelli del fuoco — segni estivi, come il Leone o lo Scorpione; nel primo caso, la fine del mondo consisteva nel Diluvio o ringhiottimento della terra e del cielo negli abissi dell'oceano caotico, nel secondo era l'effetto di una conflagrazione di fuoco, cui sarebbe seguita la palingenesi. Il concetto delle diverse età del mondo è ovvio, non solo fra i Babilonesi, ma fra tanti altri popoli dell'antica civiltà orientale; e non deve far meraviglia che i Babilonesi, come altri popoli loro debitori di cultura civile e religiosa, presentassero, a mo' di storia, miti che narravano come la presente età del mondo fosse dovuta ad una creazione conseguente la sua distruzione, dopo un Diluvio che segnò la fine di un mondo precedente. Soltanto, essi dicevano, non vi sarebbe stato piú Diluvio di sorta, finché dura questo mondo; cioè, questo mondo non sarebbe stato distrutto con un Diluvio, ma con una conflagra-

zione di fuoco, dopo la quale avverrebbe la palingenesi, nuova creazione di un mondo superiore e più perfetto, come il nostro è in questo caso superiore a quello prima del Diluvio, pieno di iniquità e di peccato fin dall' inizio.

IX.

Simboli cronologici e meteorici. Il Diluvio tra i popoli.

Da questo punto di vista, il carattere simbolico e il senso morale e religioso del racconto biblico del Diluvio già rivelasi con le sue convenienze o meglio esigenze innegabili. Prima, però di metterle in più chiara luce, torniamo a dare uno sguardo alla cronologia del Diluvio, secondo il *Cod. Sac.* La tradizione Jahvista fa consistere il Diluvio in quaranta giorni di pioggia; e segue poi, di sette in sette giorni, il tempo necessario a scemare e sparire le acque dalla terra. La cronologia del *Cod. Sac.* reca invece questi termini: principio del Diluvio, anno 600, mese 2°, giorno 17 (Settanta, 27) della vita di Noè; culmine delle acque, mese 7°, giorno 17 (Settanta, 27), dopo giorni 150; si vedono le cime dei monti nel mese 10°, giorno 1; scemano le acque al principio dell' anno 601, ed è secca la terra nel giorno 27 del mese 2°.

La lezione dei Settanta ha lo scopo di precisare ne' termini di un anno (quello solare) la durata del Diluvio; ma anche la lezione dell' Ebraico si riduce all' anno solare, perché può computarsi come un anno lunare, di giorni 354, più gli 11 giorni (dal 17 al 27 del mese) da principio, cioè 365. Le acque scemano col principio dell' anno 601 di Noè, perché 600 anni erano un ciclo vitale presso gli antichi Babilonesi, e così con la fine del Diluvio comincia una vita nuova per Noè e per il mondo in generale. I 150 giorni della durata diluviale non combinano con i cinque mesi dell'anno lunare (giorni 147-148); ma senza dubbio è ammissibile che l' autore siasi servito di elementi cronologici variati nel ciclo delle sue tradizioni; 150 è, per esempio, la dodicesima parte del lustro ba-

bilonese di cinque anni ($5 \times 360 = 1800$ giorni). È incerto, se il principio dell' anno nel *Cod. Sac.* coincida con l' autunno o con la primavera; poiché, secondo il *Cod. Sac.*, deve riportarsi a Mosè la legge che computa con la primavera l' inizio dell' anno, com' era d' uso nella religione babilonese. In ogni modo, però, basta considerare le proprietà di tali dati cronologici, che storicamente sarebbero di eccessiva precisione micrometrica, per accorgerci che queste cifre, come quelle de' Patriarchi, partono da esigenze aritmetiche del tutto ideali, teoriche, simboliche.

E un' altra questione presentasi da chiarire e risolvere. Che cosa, in origine, significa e che ragion d' essere primigenia ha l'arcobaleno, assunto da Dio come segno della pace e alleanza nuovamente conclusa con gli uomini, perchè essi riconoscano, a vederlo, che non hanno più a temere un altro Diluvio? Già i lettori avranno osservato che la promessa, il patto di Dio, per cui l'umanità non ha da temere altri Diluvii sinché dura il mondo presente, ha radice significativa nel concetto scientifico-astrologico dei cicli mondiali babilonesi; ma che, nel testo biblico, perde ogni carattere politeistico, per assumerne uno religioso e puramente morale. Lo stesso avviene dell' arcobaleno. Abbiamo già osservato nelle note, che prendere alla lettera come espressione meteorologica e storica il passo biblico, non è possibile senza difficoltà inestricabili. Anche quello è un simbolo, che volge a significato religioso e morale un' espressione mitologica del politeismo babilonese. Basta richiamare a memoria quel passo, per esempio, del salmo XVIII, v. 15, in cui paragonansi i fulmini a frecce lanciate da Dio contro gli empi, di fra le nubi della tempesta ove abita, per comprendere che dietro l' immagine dell' arcobaleno, inteso dalla Bibbia qual segno morale di una divina alleanza con l' uomo, si possa e debba riconoscere un' espressione mitologica, babilonese o cananea. Il racconto biblico, insomma, come negli altri casi, suppone un mito, il quale narrasse che il Diluvio dovevasi a una tempesta orribile di pioggia e di nubi, e quindi a un allagamento capace di far ritornare la terra a sommergersi tutta nel primigenio oceano fangoso. Entro le nubi invisibile, col suo arco di guerra, stava Dio,

irresistibile Eroe, che lanciava i suoi dardi mortiferi (i fulmini) a colpire tutti i malvagi (1). Secondo l'antichissimo concetto religioso, già rilevato a proposito del cap. 2, v. 21 (2), l'agire proprio di Dio non è visibile dall'uomo ; e perciò, quando è lecito vedere l'arco di Dio, ciò avviene perché la Divinità ha posto da parte lo strumento dell'ira, e si è quindi placato e non prosegue piú a colpire gl'iniqui. Da ciò nasce il potere rappresentativo dell'*arco* biblico, in segno di pace. Di che natura è quest'arco? Il testo ebraico vuol essere interpretato nel senso di *arcobaleno*, quantunque, a lettera, dica soltanto *arco* in guisa da tradurre e intendere il noto strumento di guerra. E infatti l'arcobaleno si presta come *segno* di pace, perché non potendo vedersi che quando il sole è all'orizzonte, e una parte del cielo rasserenata, suole includere, nella sua apparizione, la cessazione, intorno agli spettatori, della tempesta e quindi del tuono e del fulmine. Ciò posto, si vede subito come dietro questa bella e pura immagine biblica si affacci un mito solare, babilonese o cananeo, qual è pure quello del poema di Gilgames. Alcuni critici, invece, pensano che, in origine, l'*arco* promesso, che apparisce nel cielo sereno dopo la fine della tempesta, sia quello del primo quarto di luna, l'astro così caro agli Orientali; in tal caso il racconto biblico supporrebbe un mito lunare. Lasciamo la questione irresoluta, perché il determinare la maggiore probabilità dell'una o dell'altra opinione, ci condurrebbe fuori del nostro tema.

Piuttosto, facciamoci a chiarire brevemente una questione annessa e che ha già dato tanto da discutere: la frequenza, cioè, delle tradizioni diluviane fra popoli diversissimi nelle piú lontane regioni della superficie terrestre. Com'è noto, i vecchi apologisti del Diluvio biblico in senso storico, e particolarmente i concor-

(1) Uguali concezioni si incontrano nella mitologia indiana (cfr. Indra, che mette da parte il suo arco, dopo la guerra e la sua vittoria sui Demoni), ed anzi in quella medesima dei Babilonesi (l'arco di Marduk, dopo la sua vittoria su Tihamat, diventa una costellazione).

(2) Pag. 80 seg.

disti, hanno con ardore e con apparenza di buoni risultati rintracciate le tradizioni diluviane, per concluderne che tutte insieme riferivansi a un grande e universale avvenimento storico, del quale esse erano l'eco più o meno affievolita, mentre nella rivelazione biblica se ne conservava la memoria precisa ed autentica. Inutile dimostrare, che una simile concezione della storia primitiva del genere umano è contradetta da tutta la scienza moderna, in maniera la più definitiva. Sarebbe lungo, e anche superfluo per il compito nostro, il riandare le molteplici tradizioni del Diluvio, riscontrate per esempio in Siria dove alcune città, come Hierapoli ed Apamea, si contendevano la gloria d'essere state il centro dell'avvenimento; in Persia, dove il fatto è precisato come avvenuto al tempo dell'eroe primitivo Jima, già nominato; in India, dove l'eroe del Diluvio è ***Manu***, l' *Uomo* (cfr. l'*Adamo*, o *Uomo* del testo ebraico); in Grecia, dove l'eroe salvatore del genere umano è Prometeo, e la coppia scampata al diluvio sono Pirra e Deucalione, il cui soprannome *Sisiteo* rassomiglia al *Sisutros* (Sisitros) di Beroso; in Etruria, fra gli Slavi, i Germani e tanti altri popoli (1).

In ragione di ipotesi, alcune di queste tradizioni possono ben esser nate o in seguito a qualche grande inondazione sterminatrice, oppure per essersi un popolo o l'altro appropriate le tradizioni mitologiche di una grande nazione vicina. Però la naturale spiegazione della presenza di tradizioni consimili fra tanti popoli, se devonsi giudicare nel loro complesso, non si ha che riportandoci al significato astrale, cosmologico e mitologico, che abbiamo già osservato presiedere al Diluvio babilonese. È accaduto, cioè, per il Diluvio, lo stesso processo già notato a proposito del Paradiso terrestre e della creazione. In età antichissime, nel grande complesso cioè dei popoli e della civiltà Orientale particolarmente in Asia, il Diluvio, come la creazione e il Paradiso, è stato concepito non tanto come fatto storico, quanto come rappresentazione

(1) Cfr. più particolari notizie nel citato volume di A. Jeremias, pagine 226-239.

cosmogonica. Il concetto cosmogonico aveva una parte filosofica e religiosa, ed una scientifica e sperimentale. Quindi l' idea del Paradiso e così l'idea del Diluvio in quegli antichi tempi era non tanto l'espressione di un'idea puramente religiosa, quanto la rappresentazione scientifica dell' origine e costituzione del mondo, la sola che avesse ragion d'essere nella civiltà umana. Se consideriamo, perciò, quale diffusione ed estensione dovesse avere in tutto il mondo questa scienza, questa civiltà, quest' idea religiosa — diffusione che si può misurare abbastanza dal calendario solare e lunare, che ne è l'espressione pratica, e che pur oggi domina in tutto il mondo con le sue divisioni convenzionali in settimane, mesi — ci sarà facile spiegare come mai fra tanti e tanti popoli si infiltrasse la concezione del Diluvio, naturalmente in guisa che ogni popolo gli imprimesse il suo particolare sigillo etnico e spirituale.

Si sa che i concordisti, i quali dalla pretesa universalità delle tradizioni diluviane concludevano che tutta l' umanità storicamente derivava da Noè, sono poi stati ridotti a mal partito dal fatto che la stirpe Negra e in genere l'Africa, Egitto compreso, non possedeva che scarse o punte tradizioni diluviane. Dunque i Negri non derivano da Noè? La questione è da risolversi in tutt'altra maniera, se mai. Vedemmo che il concetto cosmogonico babilonese, circa la creazione e più ancora il Diluvio, supponeva l'esperienza di un ciclo di stagioni annuali, nelle quali al tempo sereno di primavera si avvicendasse quello dell'inverno piovoso e delle inondazioni. Perché questo concetto cosmogonico potesse emigrare in altri popoli, occorreva ch' essi pure avessero un' uguale esperienza delle stagioni, come i Palestinesi, ovvero che fossero popoli privi di ogni civiltà loro propria. L' un caso nè l'altro avveravasi rispetto agli Egiziani, i quali, nelle età storiche della preponderanza babilonese, avevano già una lor propria civiltà nazionale, e per di più non conoscevano le vicende piovose dell' inverno. In Egitto infatti non piove quasi mai, e il cielo è, si può dire, perennemente sereno. Così è facile spiegare, come i concetti cosmogonici dell' Asia non siano riusciti a impossessarsi della mente egiziana, non abbiano quindi potuto attraversare il Nilo e pene-

trare fra i popoli di stirpe negra in Africa. Gli Egiziani, al tempo dell'invasione della civiltà babilonese e dei simboli religiosi asiatici, erano già in possesso di tradizioni sacre, di simboli loro propri, atti a interpretare per essi il mondo e la vita.

X.

Importanza dogmatica del Diluvio secondo la Bibbia.

Abbiamo ora tanto in mano da determinare il vero significato soggiacente alle apparenze del racconto biblico del Diluvio. Più e meglio che un fatto storico e materiale, noi possediamo nella Genesi l'espressione di un fatto spirituale e dogmatico, a continuare la sublime dimostrazione monoteistica dei precedenti capitoli. Per rilevarla in chiara luce, non abbiamo più bisogno di molte parole. Vedemmo stabilita da principio, con la creazione del mondo, l'idea dell'assoluta dipendenza di ogni essere, e anche dell'uomo signore del cosmo, da Dio, in ragione di causa e di effetto. A questa affermazione generica seguirono poi, nei cap. 2 e 3, altre risposte a domande via via più specifiche. Chi è l'uomo? Che cosa fu, all'inizio del suo essere? Attraverso quali vicende, egli è ciò che è? A tali domande risponde il racconto del Paradiso terrestre, simbolico ugualmente come quello della creazione già rappresentata in immagine di un evento svoltosi nello spazio di giorni sei. L'uomo fu, all'inizio del suo essere, creatura nobilissima, felicissima, perché buona per sua natura e più ancora per grazia divina. Ma nelle creature vi è un principio del Male, che risiede nell'uso sregolato del libero arbitrio; già principio di dolore e di sventura in un mondo spirituale superiore all'uomo, esso tende a propagare il male anche nel mondo spirituale umano. L'uomo ha ceduto alla tentazione del principio del Male, gli si è associato nella opposizione a Dio. Effetto del peccato fu la perdita dei favori divini e della propria immortale felicità, nonché il sentirsi e l'essere preda della morte.

La morte, però, cui va incontro l'uomo in ragione del primo peccato, non è la morte violenta, ma quella naturale. La morte violenta, subito dopo il peccato, nella persona dei progenitori, sarebbe stata innanzi tutto la fine del genere umano; ma di più repugnava alla gran misericordia di Dio uccidere subito l'uomo, a motivo della prima e ignara, per così dire, esperienza del male. Anzi, non solo la morte non segue subito dopo il peccato, ma la pietà di Dio promette e dà efficace speranza di redenzione per tutti al primo stato di felicità. L'uomo, di fronte all'agire giusto ma sempre pio e misericordioso del Creatore, come si porta? Il racconto di Abele e Caino lo rileva abbastanza. L'uomo si vale della vita serbatagli da Dio non solo per vivere, ma bensì per uccidere, con orribile premeditazione, i propri fratelli e rovinare in essi il genere umano nascente. Il delitto di Caino merita la morte violenta e senza ritardo, come giustizia ed equità esigono; ma Iddio, per amore del genere umano che Caino ha da procreare, ancora perdona e fa sì che non abbia del suo delitto a portare altro gastigo che l'esilio dalla terra dei Padri, inondata del sangue fraterno. Nasce Set, in luogo di Abele, e da Caino e da Set, principalmente, discende il genere umano.

La storia susseguente dei Patriarchi e fino all'incontro delle Figlie degli uomini con i Figli di Dio chiaramente dimostra che il genere umano, invece d'esser grato alla longanime pietà di Dio, servesi della vita e dei beni che Dio gli concede, per maggiormente offenderlo e ingolfarsi sempre più nei peccati, empiendo la terra di sangue e di violenze. Tra l'infinito numero dei peccatori trovasi raramente un giusto. Esso chiamasi Henoch, e Iddio, perché non si guasti o non soffra la violenza e la morte per mano degli empi, lo chiama a sé nella sua gloria celeste. Però alla fine vedendo tanta empietà, e che non solo i figli di Caino, il malvagio, ma anche quelli di Set, il buono, si sono tutti ugualmente corrotti, Dio si pente di aver creato l'uomo, e cedendo alle esigenze della sua pura giustizia decreta di infliggere loro quella morte violenta che hanno meritato con tante colpe personali.

Così il Diluvio irrompe sulla terra e distrugge tutto il genere

umano, insieme al resto degli esseri viventi creati subordinamente all'uomo. Però, la giustizia di Dio è senza macchia. Iddio largheggia, se mai, di bontà e misericordia, ma nel rendere giustizia è scrupolosamente alieno dall'eccedere minimamente. Nessun uomo, perciò, che non lo meriti, avrà da perire con gli altri di morte violenta per il Diluvio. La giustizia umana non guarderebbe per la sottile, ma la giustizia divina è ben altrimenti precisa. Fra tanti peccatori sulla terra non vi è che un giusto, Noè. Ebbene, sarà salvo; e non lui soltanto, ma tutta la famiglia ed ogni avere suo, e quanto a lui e alla famiglia e ai discendenti farà di bisogno in avvenire. Insomma, tutto il genere umano, per Noè, tornerà pure a rivivere, e tutto il mondo perciò ha da essere serbato per Noè. Iddio si è pentito di aver fatto il genere umano e il mondo ove abita; ma non perciò arbitrariamente, e contro giustizia, anche Noè dovrà perire. Noè, l'unico giusto, vivrà; e se dovrà nuovamente per salvar lui permettersi la rinascita del genere umano, che pure è divenuto esoso a Dio, si faccia. Sulla bilancia dell'eterna giustizia, la coscienza morale di un essere puro avanti a Dio, vale un mondo.

Con vivo sentimento di verità religiosa le tradizioni bibliche dànno in Mosè, in Abramo, in Noè, la rappresentazione di un triplice momento di redenzione, di alleanza cioè rinnovata da Dio col genere umano, in vista della rinascita spirituale dell'uomo dal primo peccato. Anche il simbolo di Noè, l'unico giusto scampato al Diluvio, ha un profondo significato messianico, e può essere armonizzato con le più belle pagine dei profeti. Ogni uomo che vive sulla terra, dal primo padre in poi, non solo ha meritato la prima morte naturale dopo il peccato originale, ma anche la seconda morte violenta dovuta a'suoi peccati personali. Tutti peccammo, e tutti meritammo la morte. Iddio, somma giustizia, non può contradire, e il gastigo che ci attende è certissimo. Però, fra tanti peccatori, vi è pure un Giusto. E Iddio salva dalla morte quest'unico Giusto, e per lui e con lui redime a vita nuova il genere umano. Quei Padri, ne'primi secoli del cristianesimo, i quali, più preoccupati di conoscere il senso religioso di queste pagine della Bibbia,

che di fissar le apparenze di un'epoca storica più o meno interessante, videro e designarono in Noè tipicamente figurato Gesù Cristo, e nell'arca la Chiesa in seno a cui tutti abbiamo la salvezza per merito di Gesù, quei Padri svelavano in tale maniera il vero senso spirituale e dogmatico del racconto del Diluvio. Ed all'insegnamento dei Padri ci conformiamo noi pure, sapendo che la lettera può uccidere, ma lo spirito vive per se stesso e vivifica.

XI.

La maledizione di Canaan.

Rimane da spiegare l'episodio finale del cap. 9, v. 18-28, precisamente contenuto nei versi 20-27. Poiché, secondo la ragionevole affermazione dei critici, i v. 18 seg. sarebbero la conclusione del racconto Jahvista del Diluvio e il v. 28, invece, quella del *Codice Sacerdotale*. Abbiamo notato, a proposito dell'uccisione di Abele per man di Caino, che il documento Jahvista, entrato a far parte della Genesi, non proviene d'un getto da un solo e medesimo autore; ma è la riunione, più che la fusione, di narrazioni svariate, che il redattore ha congiunto perché insieme esprimevano comunque il senso da lui propriamente voluto. Come l'uccisione di Abele, anche la maledizione di Canaan sarebbe dunque di origine separata dal resto della narrazione Jahvista sul Paradiso terrestre e il Diluvio.

L'affermazione dei critici, fondata in considerazioni stilistiche e filologiche che esigerebbero minuta rassegna del testo ebraico per se stesso, è confermata qui dall'indole di tutto il contesto. Senza dubbio, infatti, la parte poetica di questo episodio (v. 25-27) è la più antica, come suole, e quella intorno a cui si è formato il resto del racconto che le fa da cornice. Ora, la poesia conosce i tre figliuoli di Noè — che, del resto, non vi è nominato — col nome di Canaan, Sem, Japhet. Se Cham è stato il peccatore, come vorrebbe il contesto, perché si maledice Canaan suo figliuolo? È invece più coerente il concludere, che il racconto non conosca il

nome di Cham, ma quello di Canaan fra i tre figliuoli di Noè. Per ridurlo a questa espressione, non occorre fare speciali correzioni del testo odierno: basta considerare come due glosse redazionali le frasi tra parentesi dei versi 18 e 22, che hanno appunto lo scopo di fondere in un solo racconto il documento Jahvista complessivo. Questa conclusione, che il racconto dei v. 20-27 riconosca nel nome di Canaan quello del « più piccolo » (v. 24) figlio di Noè, confermasi dal significato medesimo dei tre nomi: *Sem, Nome* o *Gloria; Japhet, Bellezza* o *Splendore; Canaan, Bassezza* o *Viltà*. Dato il simbolismo iniziale di questi nomi, non vi è dubbio che Canaan deve computarsi per il più piccolo, l'ultimo, tra i figli di Noè, mentre nel v. 18 e altrove (diverse tradizioni) il figliuolo minore di Noè suol essere Japhet.

Del resto, che la tradizione contenuta nei v. 20-27 sia d'origine separata dal racconto Jahvista del Diluvio, rilevasi anche dal suo proprio carattere. È infatti un racconto, questo della ubriachezza di Noè e della conseguente maledizione di Canaan, che ignora il Diluvio e si è formato fuori delle tradizioni diluviane. Nè ha da far meraviglia; non solo perché ogni tradizione si forma da sè, e può avere prerogative sue proprie irriducibili; ma perchè, lo abbiamo già mostrato, la tradizione diluviana non è di origine palestinese, ma babilonica, e dalla Babilonia emigrando è riuscita ad infiltrarsi, in maniera più o meno comoda, nelle tradizioni indigene palestinesi. Un'osservazione simile, i critici già la fanno a proposito del cap. 4. Sarebbe stato inutile ed anzi inconcepibile, in ragione di origine, il presentare come iniziatori di ogni civiltà umana quei discendenti di Qain, che poi dovevano tutti esser distrutti, con ogni loro opera, dal Diluvio. D'altronde, se si esce dal mondo dei simboli, i figli di Qain, all'epoca in cui nel secondo millennio queste tradizioni qainite formaronsi, erano un popolo ed anzi una serie di tribù del deserto sinaitico e arabico, famose e potenti. Si comprende bene, invece, che il redattore della Genesi, o del solo documento Jahvista, abbia voluto, come ne aveva diritto, manipolare quei simboli e ridurli in maniera da inquadrarli nel racconto del Diluvio.

Ma che una tradizione di carattere simile — che ignora cioè il racconto del Diluvio, e formasi all'infuori di esso — sia questa della maledizione di Canaan, rilevasi dall'indole medesima del racconto, per poco che si esamini senza pregiudizi. Infatti esso ammette e suppone che i tre figli di Noè dimorino come giovanetti nella medesima tenda insieme col padre. Essi non hanno moglie, nel concetto dello scrittore semitico; perché aver moglie, secondo le tradizioni orientali, vuol dire avere in conto proprio anche una tenda, e allora non vi sarebbe motivo a raccontare la turpitudine di Noè. Giacché Noè in tal caso niente di turpe faceva, giacendo nudo nella sua tenda dove Canaan ed i fratelli non avevano più alcun diritto di entrare. La turpitudine del fatto consiste in ciò, che Noè fosse in dovere di non mostrarsi in guisa così sconveniente ai figli che abitavano ancora nella medesima tenda, con pieno diritto di entrare e d'uscire a lor piacimento. Anche se, contro la portata ovvia del contesto, si sostiene che solo Canaan, o insomma il « più piccolo » figlio di Noè, sia stato senza moglie, ciò risulta sempre in contradizione col racconto del Diluvio che, secondo per lo meno il *Cod. Sac.*, attribuisce moglie a tutti e tre i figliuoli di Noè.

Si potrebbe pensare che debba il racconto collocarsi innanzi il Diluvio, per esempio nella trama del documento Jahvista. Ma anche questo è escluso dal carattere in cui viene presentato Noè. La sua ubriachezza è cosa del tutto contradittoria con l'idea, espressa dall'Jahvista, che Noè fosse uomo giustissimo e sapientissimo. Né vale il dire che l'ubriachezza non ha valore di macchia morale, essendo Noè, si suppone, ignaro degli effetti del vino. Questi racconti, infatti, tutti rappresentano i reati morali attraverso i simboli di avvenimenti materiali; e perciò l'ubriachezza di Noè va presa, del pari che il cibarsi del frutto vietato nel cap. 3, nel senso di una macchia morale. Quindi, nel concetto del narratore Jahvista del Diluvio, né lui né suo figlio sarebbersi potuti salvare dal gastigo di Dio.

XII.

Valore storico del documento.

Ciò premesso, qual'è il senso di questo episodio? Qual'è il senso, prima di tutto, del carme poetico su la maledizione di Canaan e la benedizione di Sem e di Japhet? Dopo quanto dicemmo a proposito di Qainiti e Lamechiti, nell'esame del cap. 4, non occorre insistere per dimostrare che Sem, Japhet, Canaan, designano qui non tre persone storiche, ma tre simboli personificati, alla maniera orientale, in tre capostipiti di tribù o gruppi di tribù derivatene, di tre popoli o gruppi di popoli. Quali sono precisamente questi popoli? Uno di essi, *Canaan*, è ben conosciuto. sia che designi nel linguaggio ebraico dopo il mille av. Cr. la popolazione della *bassa* Palestina — le montagne, le città forti cioè, venute già in potere degli Ebrei — sia che, secondo il più antico linguaggio semitico, *Canaan* in genere siano i popoli abitatori delle pianure o steppe della Caldea e della regione arabo-sira verso l'Oronte e il Giordano (1). Ma quali sono gli altri due popoli?

Per determinarlo, fa d'uopo definire il momento storico della formazione e fissazione di questo carme popolare. La sua scrizione può all'incirca stabilirsi verso il mille av. Cr., ma senza dubbio l'origine sua può essere cercata più secoli prima, nella metà del secondo millennio. I critici moderni, in genere, veggono in questo carme rappresentata la situazione storica della Palestina verso l'età di Salomone. Essi identificano con Sem il popolo d'Israele, riuscito a formarsi in regno glorioso e potente, e cercano poi di identificare con Japhet i Fenici o i Filistei, o qualche altro notevole popolo palestinese di quell'epoca. Ma questa spiegazione è ragionevole? Basta considerare esattamente le esigenze del

(1) Questi due significati di *Canaan* li troveremo a vicenda espressi dal *Cod. Sac.* e dalle tradizioni Jahviste, nelle prossime genealogie del cap. 10.

carme in parola, per rimanere convinti che non è possibile. Infatti, il carme vuole che Canaan sia primieramente sottomesso e asservito da Sem, ma esige poi che Japhet dimori nelle tende di Sem, cioè si impadronisca delle regioni ove abita Sem, senza asservirlo; e che invece Canaan rimanga servo dell'uno e dell'altro. Ora, i Fenici prima di tutto erano pretti Cananei, e poi essi (come Japhet) non hanno mai conquistato le dimore degli Ebrei, né asservito il resto di Canaan al loro dominio. Meno che mai Japhet può designare i Filistei; prima di tutto, perchè era notissimo in Palestina, che i Filistei appartenevano a tutt'altra stirpe, che i Cananei ed i Semiti: erano immigrati dal Mediterraneo e non discesi come Sem e Canaan dall'Asia; e poi i Filistei non furono mai, come Japhet, padroni di Israele, né vissero insieme con esso in fraterna armonia.

Noi siamo concordi col Gunkel (1) a vedere pertanto in questo breve carme, ben oltre i miopi limiti della passata critica tedesca, un'eco simbolica di avvenimenti storici della più grande importanza, svoltisi in Oriente fra il terzo e il secondo millennio. Noi non dobbiamo esigere troppo dalle scarse e frammentarie tradizioni bibliche; noi, cioè, non dobbiamo costringerle a rappresentare, *per fas et nefas*, il quadro sintetico delle nostre limitate cognizioni storiche dell'antico Oriente; quasi che, all'infuori delle nostre povere sintesi storiche dell'antico mondo, non esista alcuna storia possibile a noi ignota, e che dalle tradizioni bibliche appunto sia rappresentata. Le scoperte moderne in Babilonia, in Asia Minore, in Creta, altrove, continuamente ci riserbano grandi sorprese, e ci fanno intravedere lembi di ignoti orizzonti; sono millenni di storia, di cui fino a ieri neanco sospettammo l'esistenza. E quindi i più dotti assiriologi odierni, come Winckler, sono decisi a riconoscere, seguendo le tracce dei documenti asiatici nuovamente decifrati, nella più antica vita dell'Asia anteriore le fasi di grandi e successive migrazioni di popoli, venuti da

(1) Nel citato commentario alla Genesi (Göttingen 1901) pag. 74-76. L'Holzinger propende verso l'ipotesi da noi scartata.

Oriente, i quali volta a volta han conquistato le sedi e le dimore dei popoli in mezzo a cui migrarono. Nel terzo millennio abbiamo la immigrazione in Babilonia, Siria, Asia Minore, Palestina, e altrove, dei popoli detti Cananei, ai quali appartiene la dinastia babilonese di Hammurabi (c. 2200 a. C.). Nel secondo millennio un'altra consimile immigrazione di popoli asiatici conquista le dimore già dominate dai Cananei; e questi nuovi popoli possono designarsi col nome generico di Aramei, o Figli di Aram. A questo gruppo il nostro carme darebbe il nome di Sem, e ad esso appartengono anche le tribù degli Ebrei. Proprio, infatti, di Sem è il culto di Dio sotto nome di Jahvé; ed invero si hanno tracce storiche sufficienti per concludere che il culto di Jahvé fosse molto più antico e diffuso in Oriente, che le tribù d' Israele. Nel detto di Japhet, che dimori nelle tende di Sem, rimanendo Canaan servo d'ambedue, si ha come l'espressione di una posteriore e grande immigrazione di popoli dal settentrione dell'Asia — forse gli Hethei? — che avrebbero conquistate le dimore di Sem, ma riuscendo a unirsi con Sem in alleanza fraterna. La relazione, intesa dal nostro carme, fra Japhet e Sem sarebbe analoga a quella che oggi vediamo coesistere fra l'Austria e l' Ungheria.

In sostanza, il carme reca memoria di questi grandi avvenimenti: ma essi sono molto antichi, e appartengono per così dire alla preistoria, tanto che vengono espressi con nomi di Patriarchi simbolici, vicinissimi al principio del mondo, essendo figli nientemeno che di Noè, vissuto, secondo la cronologia del testo biblico, mille o due mila anni prima del carme (1). Non vi ha dubbio, però, che il carme riflette questi avvenimenti solo dal punto di vista della origine sua. Esso è nato, insomma, quando da secoli Japhet e Sem erano fraternamente uniti sotto le stesse tende, e Canaan era servo dell'uno e dell'altro.

Perchè un tale stato di cose? La spiegazione, puramente storica, dell'origine di questi avvenimenti era impossibile a quei

(1) La differenza cronologica dipende dalle cifre del cap. 11, come vedremo.

tempi, fra le persone che ponevansi tali problemi. La domanda prendeva subito aspetto filosofico. Se Canaan è servo di Sem e di Japhet, se i popoli cananei vivono oggi sparsi, pochi e vili, in schiavitú sotto Sem e Japhet, sotto i popoli cioè dominatori che han per nome originale *Gloria* e *Splendore;* ciò proviene perché i Cananei subiscono la pena ignominiosa del turpe atto commesso dal padre loro, *Canaan*, il *Vile.* E il delitto di Canaan, nell'idea del carme, era il riflesso dei delitti abituali dei Cananei. Questi popoli andavano famigerati per la oscenità e crudeltà dei loro sentimenti (1). Orbene, ciò che era il carattere abituale della stirpe, negli antichi poeti diventava carattere del Patriarca, e tutta la stirpe portavane, come in retaggio, il sigillo. Il problema era, dunque, in tali termini: Perché i popoli cananei vivono ora da secoli schiavi di altri popoli, e senza speranza di riacquistare il loro prestigio sociale e il loro dominio politico? E la risposta era: Perché sono osceni e crudeli, e nessun popolo di costumi siffatti può attendersi fine diversa. Fa d'uopo riconoscere che, attraverso il velo della poesia, le tradizioni popolari della Bibbia ci insegnano i piú alti princìpi della filosofia della storia; e questo è il senso profondo, storico ad un tempo e filosofico, di cosi nobili simboli.

La narrazione che precede il carme ha un valore anch'essa puramente simbolico. Sarebbe inutile presumere di chiarire le ragioni intime della sua origine e della sua formazione, che risiedon nelle libere tendenze ed esigenze di una coscienza popolare, il cui segreto forse ci rimarrà ignoto per sempre. Tuttavia possiamo ancora rintracciare, in un talquale modo generico, la ragion d'essere filosofico-storica di questi simboli, considerando in quale opinione l'Oriente ha sempre tenuto il vino e le bevande simili. Nei caldi paesi orientali il vino e i liquori possono, molto piú facilmente che tra noi, esser causa di grave perturbamento fisico, e pertanto di deviazioni morali in ogni sorta di vizi. Lus-

(1) Cfr. *passim* l'opera citata del P. Vincent su *Canaan, la religione, cioè, e i costumi dei Cananei.* Le scoperte moderne confermano appieno la tradizione biblica.

suria e crudeltà possono essere e sono il frutto naturale dell'ubriachezza. In questi dati di fatto abbiamo quanto basta per trovar la spiegazione del come si è svolto plasticamente il racconto simbolico che abbiamo davanti. Canaan è perito o fatto schiavo, per la sua natura oscena e crudele, carattere che mena qualsiasi popolo alla rovina. Ma come mai Canaan si è potuto avvilire sempre più nel brago di così nefandi vizi? L'intemperanza, la tendenza all'ubriachezza che egli ha ereditato dagli avi, coltivatori della vigna, ci spiega la persistenza e l'abbrutimento dei Cananei ne' loro delitti. Come è noto, al tempo degli Ebrei, i Cananei largamente coltivavano in Palestina ed in Siria la vite per trarne il vino, che pur oggi è là squisito non meno che nel Caucaso ed in Sicilia. Gli antichi Ebrei presero da essi a coltivare la vigna, ed il nostro racconto valeva per un monito a non lasciarsi traviare, come Canaan, nel vizio dell'ubriachezza, causa di rovina politica e sociale. Sempre vi fu in Oriente un moto di pensiero, volto ad abolire quivi del tutto, per legge, l'uso del vino e di bevande spiritose. I Profeti lamentavano spesso le orgie d'ubriachezza degli Ebrei, e agli stravizi di tal genere attribuiron la caduta del regno di Samaria. Antichi ordini religiosi, come i Nazirei, per voto si privavano del vino, della cervogia e simili; sinché poi, secoli dopo il cristianesimo, il Profeta dell' Islam riuscì ad interpretare un desiderio della coscienza orientale, imponendo a tutto il mondo musulmano l'astinenza forzata dal vino e da ogni altra sostanza alcoolica. Era, attraverso così lunga evoluzione storica, quella stessa coscienza semitica che aveva, col racconto dell'ubriachezza di Noè, designato nel vino la più antica e deplorevole causa della decadenza dei popoli. Ecco come il racconto della Genesi, nel caso nostro, è un documento storico.

[1] Questa è la genealogia de' figli di Noah, Sem, Cham e Japhet. E ad essi furono generati de' figli dopo il Diluvio.

[2] Figli di Japhet: Gomer e Magog e Madai e Javan e Tubal e Mesek e Tiras. [3] Figli di Gomer: Askenaz e Riphat e Togarma. [4] Figli di Javan: Elisah e Tarsis, Kittim e Dodanim. [5] Da costoro dipartironsi le Isole delle Genti. Questi sono i figli di Japhet, secondo le loro terre, ognuno per la sua lingua, nelle loro generazioni, nelle genti loro.

[6] Figli di Cham: Cus e Mizraim e Put e Canaan. [7] Figli di Cus: Seba e Chavilah e Sabta e Raama e Sabteka. Figli di Raama: Sheba e Dedan.

[8] E Cus generò Nimrod. Questi fu il primo tra i possenti su la terra. [9] Fu egli possente cacciatore al cospetto di Jahvé; perciò si dice: Cacciatore possente come Nimrod al cospetto di Jahvé. [10] E fu principio dell'imperio suo Babel e Erech e Akkad e Calne nella terra di Sinear. [11] E da quella terra uscì in Assûr, e edificò Ninive e Rechobot-Ir e Calach [12] e Resen (fra Ninive e Calach): quella è la grande città.

[13] E Mizraim generò Ludìm e 'Anamîm e Lehabîm e Naphtuchîm [14] e Patrusîm e Casluchîm, donde uscirono Phelistîm (Filistei), e Caphtorîm.

[15] E Canaan generò Sidon, primogenito suo, e Chet: ([16] e lo Jebuseo e l'Amoreo e il Girgaseo [17] e il Chivveo e l'Arqeo e il Sineo [18] e l'Arvadeo e il Zemareo e il Chamateo.) E dopo quindi spartironsi le generazioni del Cananeo, [19] talché i confini del Cananeo si allargarono da Sidon a Gerar, fino a Gaza, e da Sodoma e Gomorra (Adma e Seboim), fino a Lesa.

X, 4 — *Dodanîm:* secondo il testo del I Paralipom. 1, 7, parrebbe si dovesse leggere: *Rodanîm.*

5 — I critici notano giustamente, dall'Olshausen in poi, che va restaurata qui la frase consentanea ai v. 20, 31: *Questi sono i figli di Japhet;* caduta inavvertitamente dal testo.

[20] Questi sono i figli di Cham, secondo le loro generazioni, nelle loro lingue, per le loro terre e genti.

[21] E fu generata figliuolanza anche a Sem, come padre di tutti i figli di Eber, e fratello maggiore di Japhet.

[22] Figli di Sem: Elam e Assur e Arphacsad e Lud e Aram. [23] Figli di Aram: 'Uz e Chùl e Gether e Mas.

[24] E Arphacsad generò Selach, e Selach generò Eber. [25] E furono ad Eber generati due figli, nome dell'uno Phaleg, poiché a' suoi giorni si divise la terra; e il nome del suo fratello Joqtan. [26] E Joqtan generò Almodad e Selef e Chazermavet e Jerach [27] e Hadoram e Uzal e Diqlah [28] e Obal e Abimael e Sheba [29] e Ophir e Chavilah e Jobab. Tutti questi, figli di Joqtan. [30] E la loro patria da Mesa arrivava fino a Sephar, ai monti orientali.

[31] Questi sono i figli di Sem, nelle loro generazioni e lingue, per le loro terre e genti.

[32] Queste sono le generazioni dei figli di Noah, secondo le loro stirpi e genti. E da esse partironsi le genti su la terra dopo il Diluvio.

**

[1] Era tutta la terra di una lingua sola, e con le stesse parole. [2] E avvenne che irrompendo essi da Oriente ritrovaronsi in una

---

25 — *Phaleg* significa appunto *Divisione*.

28 — *Obal* manca nel codice Alessandrino dei Settanta. Togliendolo dal testo, si avrebbe in realtà il regolare numero dodici per i figli di Joqtan.

XI, 1 — Propriamente: *una di labbro ed una di parole*. Non solo parlavano tutti la stessa lingua, ma non vi erano fra gli uomini neanco semplici differenze dialettali, per così dire.

2 — *Da Oriente;* la parola ebraica *miqqêdem* non ha un senso esclusivo e preciso: si può intendere anche (come al cap. 13, 11) *verso Oriente*, oppure *a Oriente*, dal punto di vista di chi scrive. In genere il narratore israelita vuol notare che il genere umano ha origine dai paesi situati *a Oriente*. *Irrompere ; nasa'* ha pure il senso di *aggirarsi* inquietamente e quasi con violenta energia, come usano i Beduini.

pianura nella terra di Sinear, e là restarono. [3] E si dissero l'uno con l'altro: Suvvia, formiamo dei mattoni, e cociamoli al fuoco. E il mattone servì loro di pietra, e l'asfalto sì come cemento. [4] E dissero: Suvvia, edifichiamoci una città e una torre, che la sua cima giunga al cielo; e facciamocela là, sì da non ci disperdere sulla faccia di tutta la terra. [5] E scese Jahvé per vedere la città e la torre che fabbricato avevano i figli dell'Uomo. [6] E disse Jahvé: Ecco, un popolo solo e di un solo linguaggio son essi tutti quanti. E questa è la prima opera loro, e ormai per loro non sarà troppo arduo qualsiasi proposito ch'ei vogliano compiere. [7] Suvvia scendiamo e confondiamo là stesso il

---

3 — *Suvvia*, ebr. ***habah***, imperat. da *yahab*, *dare*. — *Mattoni*, ebr sing. ***lebênâh***, derivato certo dall'assiro ***libittu***, stat. costr. ***libnat***, *mattone* secco al sole: *agurru*, il mattone cotto al fuoco.

4 — Per quanto, nel concetto degli antichi, il cielo distasse a grande altezza dalla terra, non era tuttavia, o non pareva del tutto impossibile, l'edificare per esempio una torre che con la cima sua raggiungesse la volta celeste del firmamento. Già gli uccelli di più alto volo, abbiamo osservato (cap. 1, 20), arrivavano sino a toccarla. — *E facciamocela «là;»* correzione (*sâm*, invece di *sêm*) proposta dal Winckler e da A. Jeremias; notinsi i diversi *là* di questo racconto. L'ebraico: *e facciamoci un nome. Farsi un nome,* in questo caso, può significare tanto elevarsi un *monumento* (come nel II Samuel. 8, 13), quanto crearsi un titolo di *gloria* futura. Secondo il concetto degli antichi, una torre alta fino al cielo sarebbe stata veduta da tutte le regioni della terra, immaginata in forma piana, come centro naturale e cognito del genere umano; così avrebbe impedito la dispersione dei popoli.

5 — *Scese* dalla sua celeste reggia, situata in cima alla sacra montagna boreale del firmamento celeste. Cfr. il salmo 18 e simili.

6 — La concordia sociale degli uomini è l'esponente della loro forza. Se così tutti uniti pervengono a davvero edificare la torre che arrivi fino al cielo, essi avranno raggiunto il dominio della divinità, ne usurperanno l'impero, e non sarà più nulla impossibile ad essi di compiere. — Per le forme verbali *hachillâm* (da CLL) *yâzemû* (da ZMM) cfr. GESENIUS, *Gramm.*[26] § 67 *w* e *dd*.

7 — *Suvvia*, pare una ripetizione ironica della stessa parola pronunziata, nei v. 3 e 4, dalla vana alterigia degli uomini. — *Confondiamo*, ebr. ***nâbelâh*** (per ***nabôllâh***, da BLL), come il precedente *yâzemû*.

loro linguaggio, per modo che non intenda più l'uno il linguaggio dell'altro. [8] E disperse Jahvé costoro di là sopra la faccia di tutta la terra. E quelli cessarono di fabbricare la città. [9] Perciò fu detto il nome suo Babel, poiché là confuse Jahvé il linguaggio di tutta la terra. E di là disperseli Jahvé su la faccia di tutta la terra.

**

[10] Questa è la genealogia di Sem.

Sem, in età di 100 anni, generò Arphacsad, due anni dopo il Diluvio. [11] E visse Sem, poi che ebbe generato Arphacsad, ancora 500 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[12] E Arphacsad, in età di 35 anni, generò Selach. [13] E visse Arphacsad, poi che ebbe generato Selach, 403 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[14] E Selach, in età di 30 anni, generò Eber. [15] E visse Selach, poi che ebbe generato Eber, 403 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[16] E visse Eber 34 anni, e generò Phaleg. [17] E visse Eber, poi che ebbe generato Phaleg, 430 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[18] E visse Phaleg 30 anni, e generò Reu. [19] E visse Phaleg, poi che ebbe generato Reu, 209 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[20] E visse Reu 32 anni, e generò Serug. [21] E visse Reu, poi che ebbe generato Serug, 207 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[22] E visse Serug 30 anni, e generò Nachor. [23] E visse Serug, poi che ebbe generato Nachor, 200 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[24] E visse Nachor 29 anni, e generò Terach. [25] E visse Nachor, poi che ebbe generato Terach, 119 anni, e generò figliuoli e figliuole.

[26] E visse Terach 70 anni, e generò Abram, Nachor e Haran.

---

9 — Com'è noto, negli antichissimi documenti babilonesi, Babilonia si pronunzia *Babîl* o *Babîlû*, e questo nome viene ovviamente interpretato in lingua assira: *Porta di Dio.*

**

[27] E questa è la genealogia di Terach.

Terach generò Abram e Nachor e Haran; e Haran generò Lot.

[28] E morì Haran dinanzi a Terach suo padre, nella terra dov'era nato, in Ur-Kasdîm. [29] E Abram e Nachor tolsero mogli per sè: Sarai nome della moglie di Abram, e il nome della moglie di Nachor, Milkah, figliuola di Haran, padre di Milkah e di Jiska. [30] E Sarai era sterile, nè ebbe figliuoli.

[31] E Terach prese Abram suo figlio e Lot figlio del figlio suo Haran, e Sarai la nuora sua, moglie di Abram suo figlio, e li condusse via da Ur-Kasdîm per recarsi nella terra di Canaan, e giunsero a Charan e quivi si fermarono. [32] E furono i giorni di Terach 205 anni, e poi morì Terach in Charan.

---

28 — *Dinanzi a Terach*, quasi alla sua presenza, oltrechè prima di lui. Vuol significare naturalmente il dolore paterno nel vedersi premorire il figlio suo.

31 — *Li condusse* (*vayyoze' 'ôtâm*); così traducono i Settanta e legge anche il testo Samaritano. Il Masoretico: *ed uscirono con essi;* non dà senso specifico.

LA DISPERSIONE DEI POPOLI

I.

Vita dell'uman genere dopo il Diluvio.

Le simmetriche rispondenze di pensiero, già rilevate fra i due racconti del Diluvio contenuti nei cap. 6-9 e le due cosmogonie dei tre primi capitoli, pare si estendano ai due capitoli qua e là seguenti. Il parallelismo, infatti, che scorgesi fra i cap. 4 e 5, e 10 e 11, sui quali ora dobbiamo soffermarci, difficilmente si potrebbe credere la risultante di un mero caso circa il pensiero che, nel riunire insieme i primi 11 capitoli della Genesi, aveva l'ultimo redattore del libro sacro. Qui come là vien presentato in breve al lettore lo svolgimento e la propagazione del genere umano, in guisa da fornire la riprova sperimentale dell'unità non solo fisica, ma principalmente morale dell'umanità, dall'epoca della sua creazione a quella della sua restaurazione in Noè e della vocazione del popolo eletto in Abramo, via via sino ai Profeti ed al Messia. Dal punto di vista redazionale, quello scopo è ottenuto dall'agiografo, anche nei due capitoli presenti, a vicenda con l'unione materiale di alcuni tratti del documento *Jahvista* e del *Codice Sacerdotale*. Due, frammisti l'un nell'altro, formano il cap. 10; un terzo è nel racconto della Torre di Babele; un quarto, la genealogia di Sem, fino a Terach padre di Abramo, parallela al cap. 5, di cui è genuina continuazione; un quinto, finalmente, riferisce in particolare alcune tradizioni relative alla famiglia di Terach.

Certo, la fusione vera e propria di tali documenti in uno solo era impossibile qui come nei precedenti cap. 4 e 5; e se questo ancor oggi apparisce a un attento osservatore del testo, vie più sembrar doveva irriducibile al redattore stesso e a' suoi contemporanei, i quali non potevano pretendere di aver qui notizie storiche precise, quanto piuttosto tradizioni atte per via di simboli ad esprimere, là dove mancava una storia, ciò che dal punto di

vista morale avrebbe detto, né più né meno, la storia. Neanche noi pretenderemo, quindi, di volere sforzare i testi in guisa da fonderli in un solo documento, a modo nostro, omogeneo, di carattere storico uguale ; bensì, accettando il semplice valore del testo in sé medesimo, d'ogni tratto esaminato per sé stesso cercheremo eventualmente anco il valore storico, ma soprattutto quello religioso.

E a procedere con ordine, principieremo dal racconto della Torre di Babele. La inserzione sua dopo il cap. 10, per parte del redattore, mostra come fosse difficile — ed era anzi impossibile — fondere i documenti in modo organico; perché da un lato le genealogie del cap. 10 suppongono avvenuta la dispersione dei popoli, e dall'altro, se il fatto della Torre di Babele è anteriore alla dispersione (genealogie) del cap. 10, perché i v. 1-9 del cap. 11 non sono stati inseriti prima, come si è fatto magari per le gesta di Nimrod? Il vero è, che tali documenti si formavano indipendentemente gli uni dagli altri, in guisa inizialmente simbolica meglio che storica, e quindi una volta fissati per iscritto e venuti in mano al redattore della Genesi, non erano facilmente passibili di venire saldati l'un nell'altro ; e il redattore quindi era pur sodisfatto di esprimere con queste tradizioni, riunite con semplice giustaposizione, lo scopo voluto.

Tuttavia, dal punto di vista logico, il racconto della Torre di Babele di preferenza vuol essere esaminato innanzi le genealogie. Abbiamo infatti osservato, che il *Cod. Sac.* localizza il punto, dove l'Arca ebbe a fermarsi, in cima all'Ararat in Armenia. Il racconto del Diluvio babilonese, tramandato da Beroso, narra pure che l'arca si arrestò sulle montagne dell'Armenia, e che di là, inoltre, finito il Diluvio, gli scampati al cataclisma recaronsi « a piedi » fino a Babilonia, per ivi ricominciare tutti uniti la vita storica dell' umanità sulla terra (1). Il racconto della Torre di Babele non appartiene al *Codice Sac.*, e senza dubbio fa parte del documento Jahvista ; poiché non solo la divinità è designata al

(1) A. Jeremias, *Das Alte Testament,* cit. pag. 227 seg.

solito col nome di Jahvè, ma tutta la narrazione improntasi a quella ingenua forma di tradizioni popolari, che abbiamo incontrato più volte nei capitoli precedenti far parte del documento Jahvista e solo di quello. L'immagine di Jahvè, che prima scende e poi nuovamente vuole scendere dal cielo per veder bene che cosa fanno gli uomini in terra, è ben simile a quella di Jahvè che passeggia nel Paradiso terrestre, e che serra la porta dell'arca, entratovi Noè. Il *Cod. Sac.* si sarebbe guardato con iscrupolo da questi antropomorfismi. Si capisce benissimo, però, che le antiche tradizioni religiose circa l'umanità primitiva fluttuassero con facilità da un ciclo all'altro; e perciò non può far meraviglia che un frammento Jahvista presentisi — alla lontana — come continuazione di qualche idea che ritroviamo esplicita nel *Codice Sacerdotale*.

Possiamo quindi figurarci anche noi con la Bibbia, e in maniera tanto più grandiosa del racconto di Beroso, che, dopo il Diluvio, l'umanità primitiva andasse poco a poco formandosi in vasto organamento famigliare, gentilizio, nazionale. Così tutta insieme unita — è il solito concetto patriarcale della tribù, che presiede a siffatta concezione (1) — d'uno in altro paese migrava qual nomade gente, piantando qua e là le sue tende a piacimento. Guardando una carta geografica, si deduce con facilità che la più

(1) Citiamo qui, con grandissima ammirazione, l'opera originale e stupenda, elaborata con ogni accuratezza e competenza dal P. Antonino Jaussen, dei Domenicani, professore di arabo nella Scuola Biblica di Santo Stefano a Gerusalemme, intitolata: *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, Lecoffre, 1908; 8°, pag. IX-448). Essa è stata pubblicata dopo la stampa della nostra Discussione intorno ai Patriarchi, e non abbiamo quindi potuto riferirci alla sua testimonianza, parlando in genere sul concetto della vita sociale presso i popoli palestinesi; veggansi, in particolare, circa l'idea della costituzione tribule dello Stato, le pag. 107 segg. del cap. II. Ma in genere tutto il libro è da leggere e ponderare con la massima attenzione, perchè non vi è dubbio essere i costumi e le idee religiose, morali, sociali, famigliari, giuridiche ecc. degli Arabi odierni la riproduzione magari dei costumi e delle idee vigenti fra le antiche tribù palestinesi, moabitiche e israelitiche, e non mai penetrate e

antica migrazione umana dopo il Diluvio e la discesa dall'Ararat, verificar dovevasi nel senso dell'altipiano iranico, evitando sormontare la catena che separa la Persia dalla Mesopotamia e dall'Arabia sino al Golfo Persico, al Mar Rosso, al Mediterraneo. Ma poi fattosi il genere umano grande e possente, cresciuta forza e con essa pure baldanza, esso *irrompe*, dice il testo, oltre l'ostacolo delle montagne elamitiche, e nella sua perenne migrazione ad occidente — quasi a seguire il sole che sfugge, seco portando luce e vita — spargesi per le immense e ubertose pianure di Sennaar, in Mesopotamia. Essi parlano tutti peranco uno stesso linguaggio, cioè formano stato sociale compatto a guisa di una sola famiglia.

Che l'umanità primitiva, rimasta per un certo tempo nomade, come una qualsiasi tribù Beduina del Mar Morto, si fermi poi e assuma di stabilmente vivere sulle rive dell'Eufrate e del Tigri, facilmente si capisce, data la favolosa fertilità di quelle contrade, celeberrime in tutto l'antico Oriente. Al tempo ancora di Erodoto, il frumento quivi fruttificava del 200 e sino del 300 per uno, e tale era la fecondità del terreno a produrre cereali, che lo storico dell'antichità rinunzia (I, 193) a darne esatto computo, reputando che i Greci contemporanei non avrebbero prestato fede alle sue affermazioni. La vita nomade e migratoria delle tribù, nell'idea palestinese del nostro racconto, ha le sue vicende per ciò, che la scarsa ubertà del terreno obbliga sempre, o in date stagioni dell'anno, le singole genti a mutar via via territorio per campare la vita. A parte la questione d'abitudine, che fa de' Beduini un popolo contento della sua libertà nomade, non vi è dubbio che in epoche antichissime la stragrande ricchezza del suolo babilonese dové persuadere i popoli quivi immigrati a stabilirvi la loro perenne dimora, difendendola da ogni invasione e conquista straniera.

---

trasformate dalle vicende storiche dovute subire dal resto del mondo civile. Questa trasformazione, se mai, comincia da oggi, che la ferrovia della Mecca attraversa il deserto moabitico, quasi impervio sinora alla civiltà universale.

II.

La Città e la Torre di Babele.

Il racconto biblico presentasi, nella odierna giacitura del testo, con qualche difficoltà. Non è chiaro nè coerente che prima (v. 5) dicasi sceso Jahvé per vedere in persona le opere degli uomini, mentre poi dopo, invece (v. 7), Jahvé medesimo dice: « Scendiamo, » ecc. Alcuni critici, come lo Stade, ammettono che il testo primigenio, onde il racconto biblico deriva, fosse alquanto più diffuso nei particolari, e narrasse due diverse discese di Jahvé dal cielo in terra. In tal caso la presente incoerenza del racconto sarebbe analoga alla concisione eccessiva del testo concernente le imprese dei Figli di Dio con le figliuole dell'Uomo, a principio del cap. 6. L'agiografo piuttosto ha preferito di falcidiare il testo che aveva tra mano, invece di accettare le immagini rappresentanti la divinità in modo troppo antropomorfico, se non anche idolatrico. Secondo altri, però, il Gunkel per esempio nel commento alla Genesi, il testo biblico è invece la mescolanza di due tradizioni separate fra loro, una circa la fabbricazione della *Città* cui segue la confusione delle lingue, e l'altra relativa all'edificio della *Torre*, onde avviene la dispersione violenta, da parte di Jahvé, degli edificatori. In tal caso ambedue le tradizioni potrebbero venire distaccate così l'una dall'altra:

Confusione delle lingue.

XI, 1 — Era tutta la terra di una lingua sola, e con le stesse parole. [4] E dissero: Suvvia edifichiamoci una città. [3] E il mattone servì loro di pietra, e l'asfalto sì come cemento. [6] E disse Jahvé: Ecco, un popolo solo e di un solo linguag-

Dispersione dei popoli.

XI, 2 — E avvenne che irrompendo essi da Oriente, ritrovaronsi in una pianura, nella terra di Sinear, e quivi restarono. [3] E dissero: Suvvia, formiamoci dei mattoni e cociamoli al fuoco, [4] e edifichiamoci una torre, che la sua cima giunga al cielo;

gio son essi tutti quanti. [7] Suvvia scendiamo e confondiamo là stesso il loro linguaggio, per modo che non intenda più l'uno il linguaggio dell'altro.... [8] E quelli cessarono di fabbricare la città. [9] Perciò fu detto il nome suo Babel, poichè là confuse Jahvè il linguaggio di tutta la terra.

e facciamola là, sì da non ci disperdere sulla faccia di tutta la terra. [5] E scese Jahvè per vedere la torre che fabbricato avevano i figli dell'Uomo. [6] E disse Jahvè: Questa è la prima opera loro, e ormai per loro non sarà troppo arduo qualsiasi proposito ch'ei vogliano compiere. [8] E disperse Jahvè costoro di là, sopra la faccia di tutta la terra. ([9] E di là disperseli Jahvè su la faccia di tutta la terra).

Noi crediamo veramente che la risoluzione delle difficoltà debba cercarsi nella coesistenza delle due tradizioni separate e nel nostro racconto fuse insieme. La fusione, però, non è l'effetto della semplice riunione d'espressioni relative all'una o all'altra tradizione, per parte dello scrittore biblico; crediamo che l'agiografo l'abbia digià trovata in questa o simile condizione, in seguito a un collegamento già avvenuto nell'uso popolare. Nel loro stato presente, infatti, ambo le tradizioni separate e ricostruite non dànno più significato per sè sodisfacente. Esse ci fanno solo intravedere i due miti precedenti la narrazione accolta nella Bibbia. Mitologicamente la confusione delle lingue è un gastigo violento del Dio, timoroso che gli uomini, fabbricando una città e così rimanendo sempre uniti, non diventino troppo forti e sottraggansi al dominio della divinità. Così anche il mito della dispersione dei popoli è il resultato di un gigantesco duello fra il Dio signore del cielo e anche della terra, e gli uomini che dalla terra, già conquistata in proprio, tentano con altissima torre, che giunga fino al cielo, di conquistare le sedi proprie della Divinità. La memoria classica dei Titani ci si presenta subito alla mente. L'uno e l'altro mito cercavano risolvere, con queste e con quelle immagini, lo stesso iniziale problema filosofico: Come mai l'umanità, che sarebbe forte e felice, se stesse unita e concorde in una sola famiglia parlante uno stesso linguaggio, invece oggi è disunita in lingue e per terre diverse, e ad altro pare non intenda che a com-

battersi, a disperdersi, ad allontanarsi vie più dal sublime ideale di un'umana fraternità?

Questo problema era l'esponente di una grave preoccupazione dello spirito umano: per quale causa, cioè, l'uman genere, mentre potrebbe con libera volontà di amore cooperare alla propria felicità universale, invece può dirsi che lavori egli medesimo così disunito e disperso, come fratelli che si odiano perché non si comprendono, al proprio dolore e alla propria rovina? Il mito della *Città* risolveva il problema dicendo, che il principal motivo della discordia fra i popoli era la diversità dei linguaggi che impedivano materialmente a genti varie di unirsi in un popolo solo; questo impedimento, la confusione delle lingue, era un gran male, era — per dirla all'orientale — il frutto di un gastigo divino. Non si saprebbe dire, tuttavia, se tale gastigo fosse stato meritato dagli uomini per certi loro peccati, oppure fosse un semplice effetto di volontà del Dio cui non piaceva che gli uomini, stando uniti a parlare uno stesso linguaggio, diventassero forti e ricchi talmente da presumere farsi indipendenti dalla divinità. In tal caso la confusione delle lingue sarebbe un atto, da parte del Dio, analogo a quello di Ea, il quale inganna Adapa suo servo, perché non acquisti l'immortalità e scuota il giogo della servitù (1).

Invece il principio, che la dispersione dei popoli derivasse non mediatamente, per via di confusione delle lingue, ma per immediata azione violenta del Dio contro gli uomini, fatti rei di grave colpa verso la divinità — cfr. il mito greco dei Titani — sta alla base del racconto della *Torre*. Perché sono così dispersi i popoli in tutta la terra, con tanto loro danno materiale e morale, mentre tutti uniti e concordi sarebbero di tanto più potenti e felici? È possibile che l'uomo stesso, di sua iniziativa, abbia voluto questo fatto, causa per lui di dolore e di tante rovine sociali? Nessuno si rende da sé, consapevolmente, infelice. La dispersione dei popoli è un atto dell'onnipotenza di Dio, cui resistere non è possibile; dovuta al fatto che gli uomini, già un tempo uniti in una

(1) Cfr. pag. 91.

sola famiglia, non hanno al solito usato in bene della loro unità, ma in male, proponendosi di alzare una torre che giungesse fino al cielo. Nell'idea degli antichi Orientali, già lo dovemmo notare, non era considerato impossibile giungere fino a toccare la solida volta del cielo; gli uccelli di volo più alto, secondo loro, venivano sino a sbattere contro di quella le ali potenti (1). Ma tra essi l'alzare una torre che pervenisse a toccare la volta del firmamento, equivaleva a tentare e forse riuscir nella conquista del cielo medesimo. Il cielo era per essi una terra superiore, abitata da esseri super-umani, che l'uomo poteva magari lusingarsi di conquistare, come si può conquistare un impero terreno che confini, ben lungi, con l'orizzonte celeste. La conquista del cielo fors'anche avrebbe reso l'uomo indipendente dagli Dei, e lo avrebbe secondato nell'intento di sostituirli, e prendere in luogo loro il governo dell'intero universo. Il mito della *Torre*, analogo in tutto a quello greco dei Titani, che sovrappongono monte a monte per dare la scalata all'Olimpo e scacciarne Giove e gli Dei che vi dimorano, spiegava appunto come, in seguito a un tentativo simile degli uomini, una lotta si fosse impegnata fra il Dio e costoro, terminata con la sconfitta del genere umano e la sua dispersione, quasi esercito posto in isbaraglio, sulla faccia di tutta la terra.

Ambedue questi miti, fra le genti dell'Asia anteriore, doverono presto riunirsi nella memoria popolare, e tendere a fondersi in un racconto solo della *Città* con la *Torre*. Infatti il loro scopo filosofico, traverso i simboli, era uguale in ambedue. L'uno e l'altro di questi racconti, però, anche se nacquero con simboli incapaci di vera e propria applicazione storica — come il mito dei Titani — non doverono tardare gran che a localizzarsi, prendendo fisionomia consentanea ai popoli fra i quali si svolsero e radicarono. Così avvenne che il mito dei Titani restò determinato come un fatto dell'antico mondo greco; parimenti i due miti della *Città* e della *Torre* fra i popoli siro-palestinesi presero aspetto

(1) Cfr. Genesi, I, 20; e pag. 107 segg.

locale e *babilonese*, non tanto per cause speciali che determineremo, quanto perché in origine, quelle idee mitologiche, le genti siro-palestinesi le avevano apprese con la civiltà dei Babilonesi, così come la cosmogonia, il mito di Adapa, i Patriarchi, il Diluvio, tante altre tradizioni religiose. La Bibbia ha usufruito, al solito, di queste tradizioni popolari, sfrondandole d'ogni equivoco mitologico e politeistico, e serbandone quel tanto sufficiente ad esprimere il concetto religioso e morale, che era in cima alle preoccupazioni dei sacri scrittori.

Naturalmente, così com'è, il racconto della Bibbia non si può dire la relazione precisa e circostanziata di un fatto storico. Che vi sia stato un tempo in cui tutto l'uman genere viveva nomadicamente come una grande famiglia migrando qua e là, del pari che una qualsiasi tribù beduina, dall'Armenia verso l'India, ed irrompesse poi nella pianura babilonese, fermandosi quivi; che allora l'uman genere parlasse un solo linguaggio, senza neanco, per così dire, differenze dialettali; che la confusione delle lingue e la dispersione dei popoli avvenisse nei materiali termini di questo racconto: sono cose che la scienza non solo ignora, ma che di giorno in giorno con nuovi argomenti riconosce per non avvenute mai, anzi impossibili ad avvenire, qualsiasi punto di partenza, biblico o concordistico, assumasi per la cronologia. Qui non abbiamo già la relazione obiettiva di fatti storici propriamente detti; ma bensì la rappresentazione dell'idea che in Palestina o in Siria, in una data epoca storica, potevano farsi gli uomini della vita primitiva del genere umano fino alla loro contemporanea dispersione dei popoli. Avveniva in questo caso come nei precedenti esaminati: là dove una storia non c'era, e non conoscevasi, supplivano i simboli più atti, dal loro punto di conoscenza del vero, a spiegare certe esigenze morali del genere umano; che quei simboli per sé non rispondessero alla realtà dei fatti, materialmente considerati, la scienza moderna lo dimostra in mille guise. Noi non possiamo qui fare un corso di antropologia preistorica, né un trattato sull'origine del linguaggio, sulla formazione e divisione delle lingue, sulle cause della disper-

sione dei popoli lungo la superficie terrestre. La dimostrazione ci trarrebbe fuori dei limiti esegetici, prefissi al nostro lavoro (1). A noi basta del resto, come nei casi precedenti, poter dimostrare

(1) Faremo qualche osservazione generica. La concezione antica, secondo cui l'uomo, fin dall'inizio del suo essere, avrebbe parlato una lingua perfetta come le nostre, è interamente ignota alla scienza moderna. Tutte le ricerche degli studiosi di glottologia, a qualunque nazione e fede religiosa appartengano, in ciò si accordano, e alle seguenti conclusioni ogni dì più si avvicinano. I linguaggi più disparati, dei popoli sparsi sulla terra, prima di tutto si riducono a pochi tipi originari, da cui derivarono, e che oggi ci sono e forse resteranno sempre affatto ignoti nei loro aspetti fondamentali (indo-europeo, semitico ecc.), ed anche irriducibili, nello stato presente della scienza, a un tipo unico e primigenio. Nondimeno, quei pochi tipi fondamentali, che riassommano i vari gruppi di lingue classificate dalla scienza moderna, si risolvono ulteriormente o tendono a risolversi in un limitato complesso di primitive espressioni monosillabiche, prive di ogni forma grammaticale (verbo, sostantivo ecc.); esse avrebbero costituito il linguaggio primitivo dell'uomo, in guisa analoga alle odierne poverissime lingue dei selvaggi. Il linguaggio, nella perfetta maniera in cui lo conosciamo noi, sarebbe la risultante di un lunghissimo e complicatissimo svolgimento, per cui le primitive radici monosillabiche furono moltiplicate, differenziate, raggruppate, composte, trasformate e fuse dal lavoro evolutivo grammaticale e sintattico.

È asserzione gratuita e senza prove, dal punto di vista scientifico, la teoria monistica dell'Haeckel, che il linguaggio sia l'evoluzione semplice e naturale dei suoni emessi dagli animali, come le scimmie e simili. No; rimane, si chiami pure un mistero, la differenza sostanziale, che distingue l'uomo da tutti gli animali, e il suo cervello da quello d'ogni vivente irragionevole, cioè la potenza del pensiero, la coscienza morale. Ma, dato questo, la scienza non ha prove di sorta per riconoscere che, fin dall'origine, l'uomo parlasse una lingua in sè perfetta come le nostre. Al contrario, la fisiologia riconosce che nel lato sinistro del cervello umano, dimora di quell'energia che dicesi anima, consiste una regione destinata allo sviluppo della facoltà del linguaggio, per cui l'uomo solo può dare, ai suoni emessi variamente dalla bocca, valore di simbolo contenente la rappresentazione di un'idea. Lo svolgimento e la potenza rappresentativa del linguaggio è in tutto e per tutto analoga e conseguente alla facoltà del pensiero.

La differenziazione dei linguaggi, considerati nelle loro primigenie forme, riducesi in ultima analisi alla proprietà personale che ha ciascun

che la mancanza di valore storico non pregiudica il carattere e lo scopo religioso e morale del racconto biblico.

Tuttavia questo racconto non è una pura immagine simbolica, come il cap. 1, ma parte da una radice storica, analoga alle inondazioni annuali di Bassa Caldea che servirono a formare plasticamente l'idea del Diluvio. Questo motivo storico deve trovarsi in ciò, che vi si narra l'origine di una *Città* e di una *Torre* che è in Babilonia. Per apprezzarne il valore, bisogna orientarsi, come accennammo, dal punto di veduta di quei popoli siro-palestinesi fra cui si svolse e fissò nella sua presente forma — decorrente il secondo millennio — la tradizione insiem connessa della *Città* con la *Torre*, l'una e l'altra localizzate, anzi identificate, in Babilonia.

III.

Origini storiche di Babilonia.

Durante il secondo millennio la civiltà scientifica e religiosa dei Babilonesi era diffusa e radicata fra i popoli dell'Asia anteriore (1). Successive e potenti invasioni di genti semitiche dalle rive

individuo di parlare a modo suo, come di possedere una sua maniera di scrivere. Più i linguaggi sono semplici, e più facilmente si prestano a variazioni d'ogni sorta, tra un individuo e l'altro, tra famiglia e famiglia, tra popolo e popolo, sempre più decise e profonde. Come la differenziazione degli uomini sulla terra, e la separazione delle varie famiglie, sin dall'età primitiva, è un carattere congenito della natura umana, per necessità di vita, di climi, di relazioni sociali, di tendenze individuali; così pure il differenziarsi dei primigenii tipi linguistici monosillabici, e il prodursi, attraverso lunghi secoli, di lingue diversissime, è il resultato necessario delle varie manifestazioni di vita e di intelligenza proprie dell'uomo, e per impulso intimo e per adattamento alle più complesse e svariate circostanze locali, etniche, meteorologiche. Cfr. l'utile *Manuale di Glottologia* di Giacomo de Gregorio (Milano, Hoepli, 1896) che riassume bene, quanto è necessario al caso nostro, lo stato della questione.

(1) Ricaviamo le notizie che seguono dai commentari alla Genesi di Holzinger e Gunkel, e dall'opera di A. Jeremias, *Das Alte Testament,*

del Golfo Persico già si erano, durante il terzo millennio, impadronite separatamente non solo della regione babilonese, ma più o meno di tutta l'Asia anteriore, specialmente di Siria e Palestina; e verso il 2000 le due regioni caddero sotto il governo diretto dei re di Babilonia. È naturale che i Babilonesi non riuscissero ad esercitare fra i popoli siro-cananei il loro diritto di conquista, che per via di continue violente e crudeli spedizioni guerresche: le quali, se assicuravano agli invasori gli annui tributi risultanti dalla conquista dei vinti, d'altro lato negli animi dei popoli siro-palestinesi accumulavano odî e rancori, e propositi di vendetta e ribellione perpetui. La storia dell'Asia, durante il secondo millennio, ci offre le vicende della Siria e di Palestina quasi sempre o sempre da questo punto di vista: popoli disuniti e discordi, parlanti fra loro, d'una in altra città, dialetti o linguaggi diversi, in guerra sempre fra loro, ed ugualmente tutti insofferenti del giogo babilonese. Il dominio dei popoli siro-cananei non era d'altronde possibile mantenerlo, se non per via di ripetute spedizioni militari e tenendo le regioni del continuo sul piede di guerra. Bastava — e non di rado succedeva — che in Babilonia avvenissero rivoluzioni interne, od anche solo una successione al trono paresse indebolire e rallentare la forza del regime dispotico in Siria e in Palestina, per aver subito la ribellione di questi popoli, i quali conservavano per i loro conquistatori un odio pari o superiore magari alla violenza e crudeltà degli invasori. Così, verso il 1500, la Siria e la Palestina eran passate dai Babilonesi, lacerati da interne ribellioni e respinti sempre più dalla potenza egiziana, in mano ai Faraoni.

Nondimeno, secoli e secoli di civiltà e di dominio babilonese non erano durati indarno sull'animo dei popoli siro-palestinesi, fra i quali si formavano od erano già fissate le tradizioni reli-

---

cit. specialmente pag. 267-270, 277 seg., nonché dall'*Histoire ancienne des Peuples de l'Orient* dell'insigne egittologo G. Maspero (edizione del 1905). Le nuove ricostruzioni storiche del Winckler, competentissimo ed eruditissimo in materia, sono pure usufruite dove occorre.

giose di cui abbiamo l'ultima redazione nella Genesi. Venuti tutti e immigrati più o meno dalle regioni circonvicine della Bassa Caldea, quei popoli erano abituati da millennii a vedere in Babilonia, già prima che diventasse nazione semitica, il centro storico dell' umanità d'onde si era diffusa, in tutto il mondo conosciuto, ogni scienza, ogni sapienza, ogni vita religiosa e civile dell' uomo cosciente. Non esisteva per essi naturalmente altra terra, anzi altra città, che Babilonia, ad impersonare la vita centrale e primigenia del genere umano. Le celebri tavolette di El-Amarna, contenenti il carteggio diplomatico fra gli staterelli palestinesi e l' Egitto circa il secolo XIV av. Cr., e vergate in scrittura ed anche in lingua babilonese, diversa affatto da quelle siro-palestinesi e più ancora da quella egiziana, han dimostrato categoricamente che per i Palestinesi d'allora — quando queste tradizioni formavansi — non era possibile scrivere, né quindi pensare, se non dal punto di vista babilonese.

Pertanto, a quel tempo, in Siria e in Palestina l'umanità consideravasi come un gruppo di genti, per linguaggi e costumi fra loro diversissime, che in antiche età furono un popolo solo, disperso quindi per le varie regioni dal suo punto originario e centrale di vita, che fu Babilonia. La confusione, innanzi tutto, delle lingue, impedimento ormai insormontabile a che l'uman genere riuscisse ancora ad intendersi e a formare un popolo solo, ricco potente pacifico senza guerre e senza discordie, era avvenuta in Babilonia; anzi aveva inquinato le sue medesime origini, la sua esistenza primordiale, il suo nome. I semiti palestinesi interpretavano quindi il nome stesso di Babilonia, *Bâbêl,* come forma secondaria e successiva di un primitivo nome *Balbêl* — (radice verbale BLL, *Balbal,* analogo al *Barbaros* del linguaggio greco-latino; significato di *confondere,* mischiare confusamente, poi *balbettare,* pronunziar male una lingua, parlare un altro linguaggio) — nel senso di città dove *balbettano,* dove si parla in modo che nessuno capisce.

Ma questo nome *Bâbêl,* succedaneo di *Balbêl,* a designar Babilonia, è un nome storico? Cioè a dire, l'origine del nome *Babel,*

per denotare Babilonia, ha da cercarsi realmente nella radice verbale BLL e nella sua forma *Balbel* in quel senso determinato? È noto che tra i Babilonesi medesimi la città di Babilonia era detta *Bâbîlu*, *Bâbêl*, ma nel significato di *Porta di Dio* (*Bâb El*, *Ilu*), città ove risiede Iddio (1): nome e senso convenientissimo, certo, a quella celeberrima sede centrale della religione e del Pantheon babilonese. Ma osserviamo che *Bâbêl*, *Porta di Dio*, è in questo caso un nome prettamente semitico, e che soltanto popoli parlanti in semitico potevano darle. Ma Babilonia è essa una città di origine puramente semitica? Menzione di Babilonia si ha fino dai tempi del suo primo conquistatore semitico, Sargon di Agade, circa il 3800 av. Cr., che la teneva già in grandissimo conto. Le memorie storiche finora a noi pervenute ci persuadono a concludere, che le origini di Babilonia siano magari più antiche e si perdano nell'oscurità di tempi ancora preistorici (2). Se dovessimo accettare l'etimologia della Bibbia, che Babilonia fosse la città dove *balbettano*, dove si parlano linguaggi *barbari*, incomprensibili, bisognerebbe ammettere che già innanzi la conquista semitica essa era una grande città, dove per ragioni politiche molti popoli di lingue varie, e non anco semitiche, là si davano convegno come suole nelle nostre capitali cosmopolite. In tal caso *Babel* non sarebbe stato il nome di Babilonia indigeno fra i suoi abitatori, ma piuttosto il soprannome che i Semiti, per disprezzo e inimicizia, avevano affibbiato alla città di cui pur essi erano servi: la città dei *Barbari*. Ma una simile supposizione farebbe

---

(1) Porta, in questo caso, è un'ovvia espressione orientale a designare la Reggia e simili. Così *Sublime Porta* è anc'oggi detta la Reggia del Sultano.

(2) Secondo l'Jeremias (p. 268) Sargon di Agade sembra essere stato il proprio fondatore di Babilonia; perlomeno, egli dovè essere l'iniziatore della sua grandezza. La gloria, poi, di Babilonia, come capitale morale dell'antico mondo, fu costituita soprattutto dal celebre Hammurabi, dopo il quale, osserva l'Jeremias, il titolo di Re di Babilonia fu il più nobile che in ogni tempo si potessero attribuire i monarchi dell'antico Oriente, compreso Alessandro il Macedone.

pure concludere, che realmente il nome semitico *Babêl, Porta di Dio*, fosse uno scambio semplice, un derivato dal nome *Balbel;* e come ciò potrebbesi conciliare con le memorie storiche, fornite dai documenti, che il nome primitivo non semitico di Babilonia fosse appunto *Kadimirra* (1), che tradotto in semitico si dice *Babîl* e in italiano vuol dire *Porta di Dio?* È assai più naturale il pensare che *Babel*, dunque, o *Porta di Dio*, fosse il nome suo primigenio imposto dai fondatori, e l'altro invece di *Balbel, Città dei Barbari*, una deformazione ulteriore. Abbiamo osservato altre volte, che queste etimologie della Genesi non hanno un valore propriamente scientifico, ma invece religioso e morale. E Babilonia era certamente, nel concetto dei popoli siro-palestinesi, tanto più in quello della stirpe ebraica nel secondo millennio, non una *Porta* o casa e dimora *di Dio*, ma una *Città di Barbari;* era cioè Babilonia, culla di tutti i popoli, signora del mondo, città cosmopolita per eccellenza, dove tutti i linguaggi si parlavano, ma lingue barbare, diverse dall'ebraica, e parlate da gente che se ne serviva a malfare politicamente e religiosamente, cioè per favorire la schiavitù degli uomini sotto il giogo babilonese, e disperdere tutte le genti soggette a Babilonia con le guerre, le spedizioni, le conquiste, le deportazioni, gli esilii, sulla faccia di tutta la terra. Insomma, per un semita palestinese, il negare che *Bâbêl* volesse dire *Porta di Dio* valeva quanto il negare che a Babilonia competesse il diritto arrogatosi di essere maestra e rivelatrice alle genti della religione vera; valeva quanto attribuirle, invece, ogni sorta di empietà religiosa e morale, quasi come naturale suo retaggio fin dall'origine.

(1) Cfr. MASPERO, *op. cit.*, pag. 185. Questo nome riporterebbe l'origine di Babilonia innanzi l'epoca di Sargon di Agade, quando cioè l'agro babilonese era in potere di un popolo di lingua affatto diversa, come sembra, dalla posteriore semitica; questa lingua è presso i dotti oggi chiamata sumerica, dal nome *Sumer* della regione, designativo antichissimo del paese mesopotamico. Pare che i Sumeri, anteriori ai Babilonesi semiti, fossero una popolazione di stirpe indoeuropea. L'odierna scrittura babilonese ha origini non semitiche, e pare sia stata creata appunto dai popoli sumerici.

IV.

La scoperta della Torre di Babele.

La tradizione della *Città* non poteva, nei termini in cui ci pervenne, che esistere fra popoli diversi dai babilonesi, nata anzi in onta a Babilonia per opera de' suoi nemici; la tradizione invece della *Torre* è indigena tra i Babilonesi medesimi. Beroso, il sacerdote Caldeo, raccogliendo le più antiche memorie religiose di Babilonia, racconta che i primi uomini, insuperbiti della loro forza e grandezza, dispregiarono gli Dei e reputaronsi ad essi superiori. Inalzarono quindi un'altissima torre, là dove ora è Babilonia; e digià stava per toccare il cielo, allorché i Venti delle tempeste, accorsi in aiuto degli Dei, rovinarono la costruzione sugli operai medesimi: le rovine son chiamate Babêl. Anche Beroso, poi, ravvicina questo fatto col principio della confusione delle lingue e della conseguente dispersione dei popoli.

La circostanza che la Torre, ancora in via di costruzione, sia stata rovesciata da violenta tempesta, è comune ad altri antichi scrittori, come i cosiddetti *Oracoli Sibillini*, Alessandro Polistore, Mosè di Corene, e l'apocrifo *Libro dei Giubilei* (1). Ma già il modo con cui la presenta Beroso dimostra che il racconto aveva una espressione mitologica e politeistica; ben si comprende, perciò, come la Bibbia invece offra piuttosto una lacuna, circa la causa prossima della rovina della Torre, e si limiti a dichiarare che Jahvé riuscì arcanamente con la sua onnipotenza a far desistere gli uomini da ulteriormente edificarla.

Per definire il possibile valore storico di questo racconto, bisogna ancora riportarsi all'epoca, presunta e probabile, della sua formazione e fissazione per iscritto nel secondo millennio innanzi l'èra cristiana. Come è noto, i Babilonesi ed altri popoli orientali, fino dalla più alta antichità, rappresentavano materialmente la for-

(1) Documenti riferiti dall'Jeremias, *op. cit.*, pag. 277 segg.

ma del cielo — creduto da essi una solida volta di zaffiro, o simile durissima sostanza, poggiata sulla terra e sul Caos — come quella di una torre piatta, o di una piramide, digradante a più ripiani, sette da cima a fondo, senza contare il fondamento. Ogni ripiano, o grado, con la sua base rettangolare o quadrata, rappresentava il mondo in cui viveva, come in proprio regno, ciascuno dei sette pianeti che percorrevano l'orbita loro sulla celeste « terra » dello zodiaco, non occupata dalle acque « superiori » dell'oceano caotico. Corrispondeva ogni pianeta a ciascuno dei gradi o ripiani di questa torre a piramide, in guisa parallela al tempo che ognuno di essi vuole per compiere il percorso dell'eclittica zodiacale; il ripiano di più breve giro spettava alla Luna, l'altro al Sole, e così via per ordine a Mercurio, Venere, Marte, Giove: e a Saturno in fine spettava il più basso e lungo ripiano, come quello che impiega maggior tempo di tutti a percorrere lo zodiaco. La guglia ultima della torre, o punta della piramide, figurava corrispondere al centro immobile, verso la stella polare, del cielo, intorno a cui, come su perno, muovesi e gira la volta celeste tutta quanta giornalmente. Quello era il culmine del mondo sovraumano, la reggia del Dio supremo e assoluto, Anu fra i Babilonesi. La famosa e antichissima piramide egiziana di Saccàra, nella pianura deserta là dove fu Menfi, è costruita appunto secondo tali principî astrologici. Essa, è vero, servì fin dall'origine a tomba di un re; ma l'antico Oriente non ha mai fatto gran distinzione fra il sepolcro di un uomo illustre e un santuario, fra la tomba di un re o di un Dio ed il suo tempio; in Egitto, come altrove, i re defunti erano oggetto, più che di riti funerarî, di vero e proprio culto religioso. Così pure di templi, o meglio santuari di un tempio, avevano il significato siffatte torri in Babilonia.

Questa regione, non meno che l'Egitto nei secoli dell'impero Menfita, per le sue città era disseminata di templi e di torri-santuarî o piramidi a gradi, simili a quella già descritta. Ma Babilonia sopra tutte nei lunghi secoli della sua fulgida gloria, nel terzo, nel secondo e nel primo millennio av. Cr., ne aveva una

magnifica oltre ogni dire, cioè quella che credevasi la tomba ed era il santuario del gran tempio di Marduk, o Bel. Una descrizione speciale ce ne ha lasciata Erodoto, che produce oggi ancora il più profondo senso di maraviglia e di stupore (1). Il grande storico accenna anche lui, prima di tutto, al fatto non privo di curiosità per uno straniero — notiamo che il racconto biblico è ugualmente redatto lungi da Babilonia e da un punto di vista straniero ai Babilonesi — al fatto, cioè, di quella meravigliosa città, ricca di monumenti così grandiosi, e pure edificata tutta di mattoni d'argilla cotti al sole o al fuoco e cementati con asfalto. La città immensa, prosegue Erodoto, siede così entro una doppia enorme cinta di mura e tra fossati pieni d'acqua sulle due rive dell'Eufrate. Oltre di ciò, taluni principali edifizi sono protetti da fortificazioni speciali; e sono la reggia e il gran tempio di Belo, l'una e l'altro disposti in una cinta di mura pari a quelle della città, munite di molte porte di bronzo. Il tempio è quadrato e misura due stadi per lato. Nel centro alzasi enorme una torre quadrata, sui lati di uno stadio, 185 metri: sopra di essa elevasi un'altra torre di minor dimensione, e su questa un'altra e così via, sino ad otto. Una gradinata a spirale mena di torre in torre. L'ultima torre e più alta contiene uno spazioso santuario, con entro un letto vasto e ricchissimo; quivi presso, una tavola d'oro. Non evvi statua di sorta, ed una vergine babilonese vi passa la notte, attendendo gli amplessi del Dio che scende dal cielo; così come le vergini, destinate a non conoscere amplessi mortali, passano, osserva Erodoto, la notte aspettando il bacio dei Divini nel gran tempio di Tebe in Egitto. Ma giù in basso nel santuario di Belo, a piè della torre, sta una grande statua del Dio, sur un trono e dinanzi a un altare, tutt'e tre d'oro massiccio; e sull'altare vengono sacrificati solo agnellini di latte. Dario d'Istaspe volle impadronirsi della statua, ma non l'osò; se ne impadronì Serse, e uccise il Sacerdote che gli proibì di toccarla.

Tale la meraviglia, in mattoni ed asfalto, del tempio e della

(1) Libro I delle *Storie*, cap. 179-183.

torre di Belo, che analogamente alle piramidi egiziane doveva alzarsi più verso i duecento che i cento metri da terra. Gli esploratori moderni ne hanno riconosciute le rovine sulla collina detta Tell-Amrân, a mezzodì dell'altra collina di El-Qasr, là dove sulle rive dell'Eufrate un giorno fu Babilonia. I critici propendono a identificare con essa la Torre di Babele delle tradizioni orientali e bibliche ; anzi il Gunkel (1) non esita di asserire, che ciò è affatto certo. Il nome proprio di quel magnifico tempio di Marduk era *Esagil, Tempio sublime,* e la gran torre centrale chiamavasi *Etemenanki, Tempio dei fondamenti del Cielo e della Terra;* questi due nomi non semitici, ma di lingua sumerica presemitica in Babilonia, ci mostrano a sufficienza digià la stupenda antichità dell'insigne edificio, che senz'essere il più antico tempio della Caldea può fino risalire al sesto millennio av. Cr. (2). È facile il pensare, però, che simili costruzioni in terra cotta erano destinate ben presto a deteriorarsi e cadere disfatte in rovina, principalmente a motivo delle pioggie violente e dei turbini durante l'inverno, ove non fossero mantenute e restaurate d'anno in anno continuamente. E così pure è naturale che la manutenzione o riedificazione di siffatti templi riuscisse costosissima, ed esigesse spese pubbliche tali che solo nei migliori anni della sua egemonia politica lo stato e il governo di Babilonia poteva sostenerle. Quando nel secolo VII av. Cr., Nabopolassar, padre di Nabucodonosor e instauratore del nuovo impero babilonese, dopo lunghi secoli di vassallaggio e di preponderanza assira, ebbe mezzi e potenza per restaurare dai fondamenti il tempio di Marduk, esso era da lunga età rovinoso e in isfacelo. « Allora, narra Nabopolassar in una famosa iscrizione (3), mi comandò Marduk, il Si-

(1) Pag. 88.

(2) È infatti probabile che Sargon di Agade, al principio del quarto millennio, fosse non proprio il fondatore di Babilonia, ma il suo restauratore. Nondimeno le città della Bassa Caldea sono ancora più antiche di Babilonia.

(3) Rilevata, in testo un po' abbreviato, dal terzo volume (Parte II, pag. 2 segg.) della *Keilinschriftliche Bibliothek* (Berlin, 1889 segg.).

gnore, che Etemenanki, il santuario di Babilonia, che prima di me era cadente e in ruina, io ne ristabilissi i fondamenti, fin laggiù nella regione inferna, e la sua cima io facessi pervenire fino al cielo.... Davanti a Marduk curvai il dorso, le mie regali insegne posai, mattoni è cemento portai sul mio capo: ed anche a Nabucodonosor, mio figlio primogenito e prediletto del mio cuore, feci con le mie genti portar cemento, vino ed olio.... Sì come il muro di mattoni di Etemenanki è fondato in eterno, così tu stabilisci (o Marduk) il fondamento del mio trono per lunga età. Etemenanki! Al re, che ti ha rinnovellato, apporta benedizione; e mentre che Marduk fra il giubilo riposa in mezzo a te, possa tu o tempio, a Marduk, mio Signore, annunziare la mia pietà! »

La solennità delle frasi e la speciale insistenza con cui Nabopolassar vanta e glorifica la torre Etemenanki, come per eccellenza torre di Babilonia che ha i fondamenti nel mondo infernale e la sua cima giunge al cielo; questo dà reale argomento per identificarla con la torre di Babele, contemplata dalla Bibbia e dalle tradizioni orientali. A dir vero, memorie giudaiche e classiche (1), secoli dopo la caduta dell'impero babilonese, hanno precisamente identificato con la torre di Babele il famoso tempio di Nebo, munito di un' altissima torre a sette ripiani a colori diversi, come quella di Marduk or ora descritta; esso era situato in Borsippa, città prossima a Babilonia, sulla riva sinistra dell'Eufrate. Era anch' essa dedicata ai sette pianeti e chiamavasi *Euriminanki, Tempio dei sette Messaggeri (o Luminari) del Cielo e della Terra*. Di quest' altro magnifico santuario si sono rintracciate oggi pure le gigantesche rovine, che formano l'alta collina di Birs Nimrud, e sulla vetta portano anc' oggi un avanzo di muraglia di una parte della torre, alto ben 48 metri. Essa fu restaurata del pari, durante la rinascita del nuovo impero babilonese; Nabucodonosor, che la decorò della sua cima, dichiara, nelle iscrizioni deposte ai fondamenti, che il tempio « era da lunghi secoli in rovina. » I

(1) Riferite anche da JEREMIAS, *op. cit.*, pag. 280.

critici moderni non credono, in genere, che una decisione fra i due templi sia possibile, nell'identificare l'uno o l'altro di essi con la torre di Babele della Bibbia; ma questa è in ogni modo una questione affatto secondaria.

Adunque, allorché nel secondo millennio si formò e si diffuse per l'Oriente la tradizione circa la torre di Babele, essa riferivasi a un santuario da secoli e secoli battuto dalle tempeste e caduto in rovina, cui nessuno più si curava né poteva restaurare o riedificare. Quel santuario, in antichissimi tempi, che già sin d'allora apparivano perduti nella notte preistorica, aveva senza dubbio servito ai sacerdoti, che formarono il calendario, non solo come luogo di culto e di preghiera, ma anche e soprattutto, in cima alle sacri torri, come osservatorio scientifico per apprendere il corso e le fasi degli astri, la rivelazione cioè dei misteri del cielo e della divinità (1). A quei tempi, come abbiamo accennato, l'idea di poter realmente raggiungere con una torre altissima la volta celeste, era ammessa fra le cose realmente possibili. Non è quindi fuor di caso il supporre, che vi sia stato da parte dei più antichi sacerdoti o re di Babilonia la volontà di fare così audace tentativo, e di riuscir magari così a scavalcare il cielo e ad impossessarsi del regno degli Dei; ma è pur naturale che il tentativo folle di raggiungere il cielo andasse affatto a vuoto, e ad una certa altezza non fosse più possibile continuare l'edificio. Ma in qualsiasi maniera, del resto, si voglia guardare la cosa, basta riflettere al valore che i Babilonesi davano alla loro scienza del cielo, della quale i loro santuari erano centri di diffusione e rappresentanti, per comprendere subito perché la Bibbia vegga nella torre di Babele una colpa, e, nell'atto di edificarla, un oltraggio alla divinità. Per i Babilonesi la religione era in sostanza tutt'uno con la loro scienza astrologica e magica, e questa tutt'uno con i loro santuari. La torre di Babele, perciò, rappresentava per sé stessa la religione della magia astrologica, la religione che

(1) Si legga l'opuscolo importantissimo e veramente originale del WINCKLER, *Die babylonische Kultur* (Leipzig, 1902).

pretende cioè di sapere e tenere in possesso i misteri del cielo, e di usare a suo beneplacito le forze cosmiche creatrici dell'essere. L'astrologia magica babilonese era dunque un attentato alla divinità, un'usurpazione del libero volere di Dio, un dominio preteso ed ingiusto sul regno del mistero e della vita. La Bibbia stigmatizzandolo, nel racconto della torre di Babele, continuava l'idea espressa nei capitoli precedenti coi simboli del peccato originale, dell'uccisione di Abele, dei giganti nati dal commercio dei Figli di Dio con le figliuole degli uomini e finalmente del Diluvio; che ogni male è venuto e persiste sulla terra per ciò che l'uomo, invece di servirsi delle grazie e dei beni da Dio creatore largiti per la sua stessa felicità, rimanendone a lui grato e sottomesso, al contrario, di tutto usa ed abusa per sottrarsi al dominio di Dio, cercando follemente di sostituirglisi e appropriarsi il principio dell'essere.

V.

Tavola dei popoli secondo la Bibbia.

Ci occorre, a questo punto, riflettere un po' sul cammino già fatto, discutendo i precedenti capitoli. Si tratta di riconsiderare il valore obiettivo dei racconti simbolici finora esaminati. Prima di tutto, la cosmogonia del *Cod. Sac.* ci apparve come un simbolo puro, la rappresentazione, cioè, di un atto proprio di Dio, la creazione, di sua natura fuori d'ogni possibile storia. Anche il racconto del Paradiso terrestre dimostrammo aver carattere puramente simbolico; ma nondimeno quanto diverso dal primo! Serviva, infatti, a rappresentare non un atto esclusivo di Dio, ma delle creature, la cui vita ed esistenza nelle sue manifestazioni fenomeniche, visibili e tangibili, è pur sempre capace di storia. Nell'assoluta mancanza di una storia delle prime vicende della umana coscienza morale, i simboli del Paradiso terrestre esprimevano, attraverso le esigenze e le esperienze di uno stato reale

della vita umana, orientale e particolarmente ebraica, le arcane realtà spirituali di un complessivo fatto, nello spazio e nel tempo, che la fede cristiana interpreta e in cui riconosce, per divina rivelazione, il dogma del peccato originale. Tutta la tradizione biblica dei Patriarchi ci apparve anch' essa puro simbolo, ma esprimente, dal punto di vista morale, ancora più davvicino la complessiva serie di stati di coscienza — peccati attuali o personali — del genere umano, anteriormente ad ogni possibile storia di esso.

Anche il racconto del Diluvio lo dimostrammo un simbolo, che vie più approssimavasi grado grado alla storia. Nel ciclo mitologico babilonese, il Diluvio è una propria recreazione del mondo, figurata a proposito di inondazioni fluviali in Bassa Caldea; la religione babilonese concede perciò l' esistenza di un mondo anteriore al nostro, abitato da semidei, cioè da coscienze morali diverse dalle nostre, e creato da altri Dii che il nostro Dio presente. Essa ammette così la futura distruzione e ricostruzione del mondo attuale, per opera di Dii diversi dal nostro. La Bibbia respinge tali concetti errati, per esprimere invece la verità religiosa in questi semplici termini: unità di Dio creatore e di tutto il creato; unità fisica e, tanto più, morale della stirpe umana, prima e dopo il Diluvio, prima e dopo quel fatto, cioè — inondazione in Caldea od altrove — che si interpreta come il gastigo di Dio per eccellenza, talchè si esprime fino con la solennità di un simbolo. Quel fatto, rappresentato da quel simbolo, segna come la gran distinzione, dal punto di vista degli antichi Ebrei, fra la preistoria dell'uomo e la sua storia propriamente detta. Durante la preistoria non si hanno che simboli, sufficienti per sé a dimostrarci le realtà morali e religiose che avremmo apprese né più né meno, in sostanza, dalla storia medesima; col Diluvio la preistoria incomincia gradatamente a divenire storia, e a saldarsi ed incarnarsi nella storia. Il fatto del Diluvio — la realtà che precede il simbolo — è un semplice lontano accenno; dopo il Diluvio, la maledizione di Canaan e il racconto della torre di Babele sono motivi storici vie più precisi, ma storia veramente non sono per sé stessi. Il simbolismo dominante ancora nel racconto della torre di Babele è senza dubbio

noto al redattore della Genesi; e abbiamo dimostrato noi pure, attraverso la luce dei documenti babilonesi, di Beroso per esempio, come la tradizione relativa alla città e torre di Babele, non sia che la pura conseguenza del racconto del Diluvio. Se dunque l'agiografo avesse stimato col Diluvio e con la torre di Babele far vera e propria storia, non vi è dubbio che avrebbe collocato i versi 1-9 del cap. 11 prima o nel seno delle genealogie del cap. 10, le quali il sacro scrittore certissimamente sapeva essere il resultato della dispersione dei popoli, molti secoli dopo che essa era un fatto compiuto. L'aver dunque situato il racconto della torre di Babele *dopo* il cap. 10, a cui dava quel valore storico che ha realmente, dimostra senz'ombra di dubbio come a quei versi non attribuisse che un valore innanzi tutto morale, che non fosse quindi necessario connetterli in quell'ordine che la cronologia richiedeva. Insomma, per il redattore biblico, la storia incomincia col cap. 10, nella misura in cui questo capitolo è storico.

Per formare il cap. 10 sono stati adoperati, lo accennammo, anzi mischiati insieme due documenti: l'uno del gruppo Jahvista, l'altro appartenente, invece, per motivi di stile e di pensiero, al *Codice Sacerdotale*. Noi pertanto ci permetteremo di presentare separati ambo quei documenti, a norma delle conclusioni cui pervennero, attraverso un esame minutissimo delle esigenze d'ambedue i testi, i critici moderni.

JAHVISTA.

IX, 18 — E i figli di Noah, che uscirono dall'arca, furono Sem e Cham e Japhet. (E Cham è il padre di Canaan.) [19] Questi tre sono i figli di Noah, e da loro si è spartita tutta quanta la Terra.

X, 1 — E ad essi furono generati de' figli dopo il diluvio....

CODICE SACERDOTALE.

X, 1 — Questa è la genealogia dei Figli di Noah, Sem, Cham, Japhet.

[2] Figli di Japhet: Gomer e Magog e Madai e Javan e Tubal e Mesek e Tiras. [3] Figli di Gomer: Askenaz e Riphat e Togarma. [4] Figli di Javan: Elisah e Tarsis, Kittîm e Rodanîm. [5] Da costoro dipartironsi le Isole delle Genti. Questi sono i Figli di Japhet, secondo le loro terre, ognuno per la sua lingua, nelle loro generazioni, nelle genti loro.

[8] E Cus generò Nimrod. Questi fu il primo tra i potenti sulla terra.

([9] Fu egli cacciatore possente al cospetto di Jahvè; perciò si dice: Cacciatore possente come Nimrod al cospetto di Jahvè.)

[10] E fu principio dell'imperio suo Babel e Erech e Akkad e Calne, nella terra di Sinear. [11] E da quella terra uscì in Assur e edificò Ninive e Rechobot Ir e Calach [12] e Resen (fra Ninive e Calach): quella è la grande città.

[13] E Mizraim generò Ludîm e 'Anamîm e Lehabim e Naphtuchîm [14] e Patrusîm e Casluchîm, donde uscirono i Phelistîm, e Caphtorîm.

[15] E Canaan generò Sidon, primogenito suo, e Chet: ([16] e lo Jebuseo e l'Amoreo e il Girgaseo [17] e il Chivveo e l'Arqeo e il Sineo [18] e l'Arvadeo e il Zemareo e il Chamateo). E dopo quindi spartironsi le generazioni del Cananeo, [19] talché i confini del Cananeo si allargarono da Sidon a Gerar fino a Gaza, e da Sodoma e Gomorra (e Adma e Seboim) fino a Lesa.

[21] E furono generati figliuolanza anche a Sem, come padre (di tutti i figli) di Eber e fratello maggiore di Japhet. [25] E furono ad Eber generati due figli; nome dell'uno Phaleg (Divisione), poiché a' suoi giorni si divise la terra; e il nome del suo fratello Joqtan. [26] E Joqtan generò Almodad e Selef e Chazermavet e Jerach [27] e Hadoram e Uzal e Diqlah [28] e Obal e Abimael e Shebâ [29] e Ophir e Chavilah e Jobab; tutti questi, figli di Joqtan. [30] E la loro patria da Mesa arrivava fino a Sophar, ai monti orientali.

[6] Figli di Cham: Cus e Mizraim e Put e Canaan. [7] Figli di Cus: Seba e Chavilah e Sabta e Raama, e Sabteka. Figli di Raama: Shebâ e Dedan. [20] Questi sono i Figli di Cham, secondo le loro generazioni, nelle loro lingue, per le loro terre e genti.

[22] Figli di Sem: Elam e Assur e Arphacsad e Lud e Aram. [23] Figli di Aram: Uz e Chul e Gether e Mas. [24] E Arphacsad generò Selach e Selach generò Eber.

[31] Questi sono i figli di Sem, nelle loro generazioni e lingue, per le loro terre e genti.

[32] Queste sono le generazioni dei figli di Noah, secondo le loro stirpi e genti. E da esse partironsi le genti su la terra dopo il Diluvio.

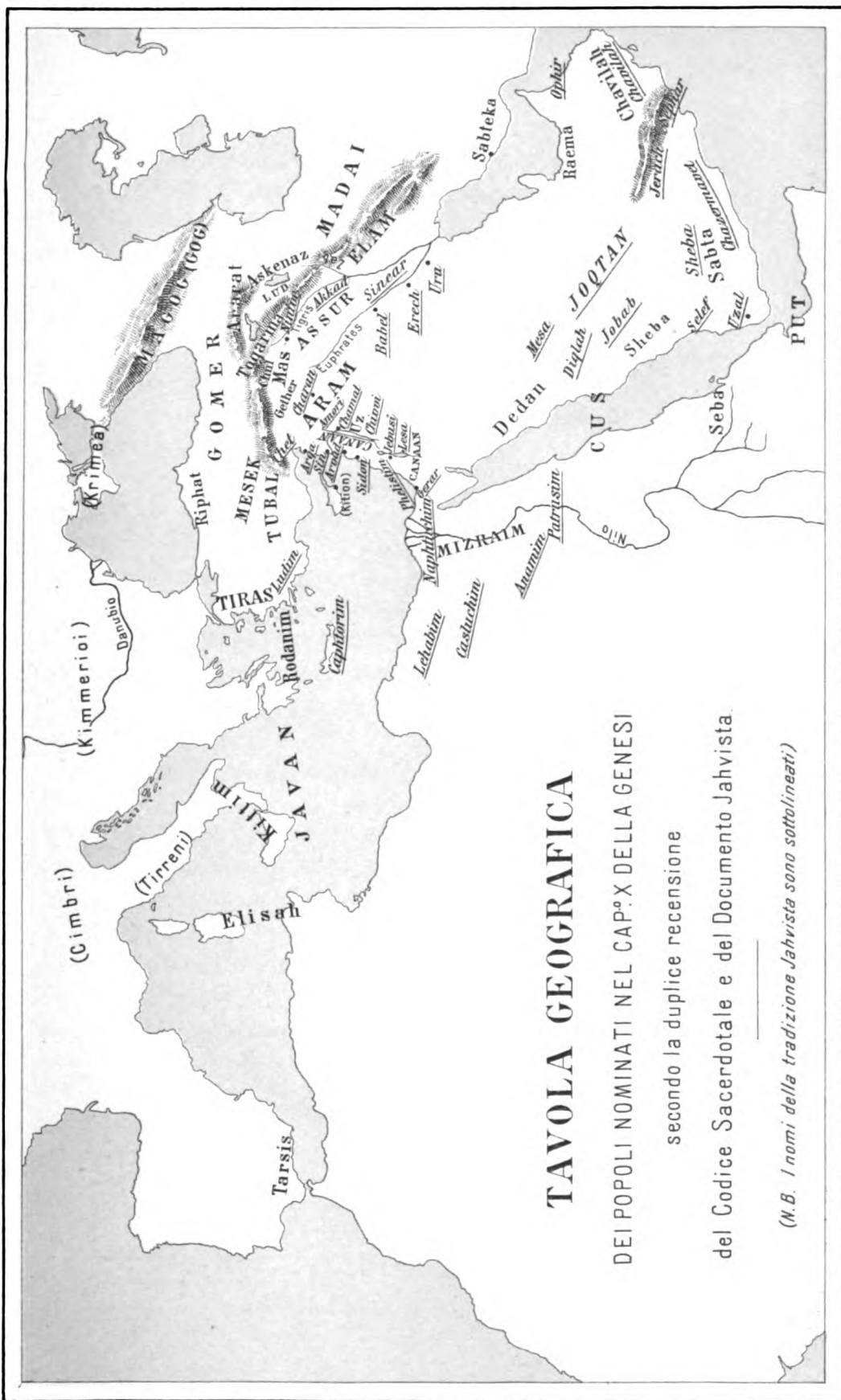



TAVOLA GEOGRAFICA
DEI POPOLI NOMINATI NEL CAP.º X DELLA GENESI
secondo la duplice recensione
del Codice Sacerdotale e del Documento Jahvista
(N.B. I nomi della tradizione Jahvista sono sottolineati)
(Cimbri)
(Kimmerioi)
Danubio
(Krimea)
MAGOG (GOG)
(Tirreni)
Elisah
Kittim
JAVAN
Tarsis
Rodanim
TIRAS
Ludim
Caphtorim
Riphat
GOMER
MESEK
TUBAL
Ararat
Askenaz
LUD
Togarma
Chul
Mas
Gether
Charan
Ninive
Tigris
Akkad
ASSUR
MADAI
ELAM
ARAM
Euphrates
Arka
Sin
Arvad
(Kition)
Sidon
CANAAN
Amori
Chamat
UZ
Chivvi
Babel
Sinear
Erech
Ura
Phelistim
Jebusi
Lesa
Gerar
Lehabim
Naphtuchim
Casluchim
MIZRAIM
Anamim
Patrusim
Nilo
CUS
Dedan
Mesa
Diqlah
JOQTAN
Jobab
Sheba
Selef
Sheba
Sabta
Chazarmavet
Uzal
Seba
PUT
Sabteka
Raema
Ophir
Chavilah
Chavilah
Jerach
G. Giardi dis.

Prima di esaminare più in particolare ciascuna di queste tradizioni genealogiche, risolviamo una questione generica, forse la più importante dal nostro punto di vista. Queste generazioni pretendono esser prese in senso ordinario di padri e figli aventi un dato nome proprio; son tutti questi, insomma, veri personaggi storici, uomini di carne e d'ossa, che si chiamavano così e così, dai quali per naturale generazione e procreazione di famiglie, di *gentes*, di tribù, ebbero origine i popoli cui riferisconsi? Messo il problema in questi termini, dobbiamo riconoscere di non aver che fare in genere con personaggi storici, ma simbolici; nomi di genti personificate. Il ricercare in questi nomi, attraverso le ascendenti generazioni dei popoli, un patriarca storico, varrebbe quanto rintracciare dei personaggi storici primitivi nei popoli di una genealogia così concepita: Europa generò Sassone, Anglo e Latino; Latino generò Italia, Francia e Spagna; Italia generò Piemonte, Lombardia, Emilia, Toscana, Lazio, Sicilia, ecc. Le osservazioni che faremo ai singoli nomi ci daranno da chiarire il carattere puramente etnico di questi nomi, di cui molti sono, vedremo, d'indole grammaticale già per sè irriducibile a nomi propri di persona.

Come mai nel documento biblico sia stato adoperato il metodo genealogico, a esprimere le origini e relazioni storiche e geografiche tra i popoli della terra, non ci occorre dimostrarlo partitamente. Lo abbiamo dichiarato a sufficienza, studiando le origini del cap. 4 e la finale al cap. 9 sulla maledizione di Canaan. Le liste genealogiche, cioè, nacquero e si formarono in seno a popoli, i palestinesi e particolarmente gli Ebrei o Figli d'Israele, che non potevano concepire nè esprimere le relazioni sociali ed etniche del genere umano, se non attraverso lo schema e il sistema delle tribù, della generazione patriarcale. Ora, è nota la grande accuratezza e la mirabile esattezza storica con cui, fra i popoli arabo-siri in genere, si tramandano le genealogie delle tribù indigene. Ma tale esattezza e verità dei nomi patriarcali è possibile solo in un certo numero di generazioni, fra popoli che tutti posseggano fra loro quel metodo di vita e un pacifico svi-

luppo sociale; quindi, solo entro un dato limite di tempo e di spazio. La precisione storica obiettiva, nel senso personale delle generazioni patriarcali, è non solo difficile a raggiungere, ma del tutto impossibile, quando vuolsi definire la vita e l'eccellenza sociale di popoli fra loro lontani e disparatissimi, passati attraverso mille vicende di migrazioni, invasioni, deportazioni in massa, dispersioni, sconfitte e vittorie per secoli e secoli, che li abbiano veduti a lor volta vivere, inabissarsi, rinascere, magari cangiando nome a seconda delle circostanze civili, religiose o politiche, fra cui si trovavano e di cui pur dovevano subire l'influenza. Una classificazione esatta delle generiche origini e dei propri caratteri di stirpe dei varî popoli della terra, sfiderebbe anc'oggi qualsiasi scienza o buon volere d'uomini, se pretendessimo far cosa definitiva e assoluta; figuriamoci se era possibile agli antichi palestinesi classificare non solo i popoli, ma determinare i padri primi di ciascuno di loro, e perfino dirne i nomi!

Che cosa, dunque, s'ha da ricercare in questi documenti? Soltanto quello che c'è; una rappresentazione e classificazione, cioè, dei popoli del mondo civile, conosciuto al tempo e fra quelli che la redassero col metodo genealogico usato a significare lo stato sociale (tribule) delle proprie genti. Ciò posto, consideriamo ciascuno dei due documenti.

Essi non ci pervennero nella loro primitiva integrità. La genealogia Jahvista, dove i critici riconoscono le tracce delle varie tradizioni che formano quel gruppo documentario, è senza dubbio frammentaria; sono pezzi inseriti qua e là per illustrare le date del *Codice Sacerdotale*. È stato adoperato nel cap. 10 lo stesso metodo di parziale fusione del documento Jahvista nel *Cod. Sac.* adoperato già nei cap. 6-9 per il Diluvio. Però, anche le brevi liste genealogiche del documento sacerdotale, riconoscibili facilmente per la loro solita precisione, regolarità e stringatezza giuridica, a fronte del documento Jahvista, che piega subito verso le sue predilette tradizioni epiche, per esempio nel caso di Nimrod; anche quelle non ci dànno affidamento della loro integrità. Forse l'ultimo redattore della Genesi usufruì le une e le altre quanto

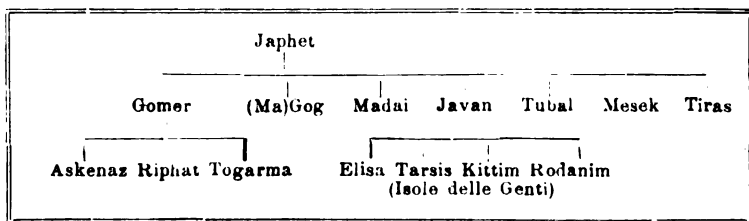
bastava perché non contrastassero fra loro, ma esprimessero armonicamente l' idea centrale della Genesi.

Nondimeno, un tal quale contrasto fra le due liste genealogiche nel loro complesso, e particolarmente nel loro punto di partenza, si nota ancora. Abbiamo osservato, a proposito della maledizione di Canaan, che nello stesso gruppo di tradizioni Jahviste si trovavano due diverse denominazioni dei tre figli di Noè: l'una, Sem, Cham e Japhet; l'altra, Sem, Japhet, Canaan. Alla prima apparterrebbero, secondo il Gunkel, i vv. 18 e 19 del cap. 9, e i versi 1^b, 13-14, 18^b-19 e 30 del cap. 10; alla seconda, invece, oltre il racconto della maledizione di Canaan, la parte più notevole del documento Jahvista nel cap. 10. La varia origine di ambedue questi documenti i critici la riconoscono specialmente in ciò che l'uno di essi contiene la narrazione del Diluvio, e l'altro — lo dimostrammo a proposito della maledizione di Canaan — ignora il Diluvio o, meglio, si è formato indipendentemente da esso.

La differenza di computo denominativo dei figli di Noè riscontrasi anche nelle due genealogie del cap. 10; poiché, com' è noto, il *Codice Sacerdotale* assume in proprio la designazione del documento Jahvista diluviano: Sem, Cham, Japhet. La maniera, sempre conforme, di questa triplice denominazione porta a far naturalmente concludere, che nell' intenzione del *Cod. Sac.*, Sem è presentato come il figlio primogenito, e poi Cham qual maggiore di Japhet: questi sarebbe il più piccolo di tutti. Viceversa poi, nell'intessere le loro speciali genealogie, presentasi prima quella del minore Japhet, poi l'altra del mediano Cham, finalmente quella del maggiore Sem. Invece, secondo il v. 21, Sem è computato per fratello maggiore di Japhet, immediatamente, quindi, prima di lui. Se questo documento *Jahvista* credesse che immediatamente dopo Sem si ha da reputare Cham, avrebbe detto « fratello maggiore di Cham. » Vero si è che il documento, invece, segue il computo osservato nella fine del cap. 9, cioè Sem, Japhet, Canaan; considerato questo per « il più piccolo » figlio di Noè, come dice il testo biblico. Tal conclusione sarà confermata dalla varia situazione che appunto *Canaan* possiede, a vicenda, e nel

documento Jahvista e nel *Cod. Sac.* del cap. 10. Intanto esaminiamo partitamente le varie liste genealogiche del documento sacerdotale.

VI.

Le genealogie del Codice Sacerdotale.

Japhet. - Come dicemmo, studiando il carattere storico della maledizione di Canaan, questo nome designa un vasto gruppo di popoli, il cui preciso valore etnico, se non anche geografico e linguistico, noto certo agli antichi, ora ci sfugge (1).

Gomer. - Popolo potentissimo, di origine iranica, noverato fra le grandi immigrazioni indo-europee verso occidente, che in Erodoto portano il generico nome di Scitiche. Nei documenti assiri *Gomer* è detto *Gamir* o *Gimirrai*. Questo valoroso popolo insediossi dapprima sulle rive orientali del Mar Nero e conquistò la Cappadocia, che gli Armeni appunto chiamavano paese di Gomer. Nel secolo VII av. Cr., le genti di Gomer ebbero violente battaglie con gli Assiri, comandati dal giovane Sennacherib, e rovesciarono la potenza di Mida re di Frigia, e di Gige re di Lidia, inoltrandosi a conquistare quasi tutta l'Asia Minore. Sconfitti poi dal figlio di Gige, e respinti dagli Assiri a settentrione, migrarono ad abitare in *Crimea*, che forse ne deriva il nome, e oltre il Danubio, dove Omero (*Odiss.* XI, 14) riconosce i *Kimmerioi;* sono i *Cimbri* disfatti dai Romani. — **Askenaz,** può darsi che abbia

(1) Cfr. particolarmente, per le notizie relative alle presenti genealogie, l'op. cit. di A. Jeremias, *Das Alte Testament,* pag. 252-277.

relazione col leggendario Askanios, duce di Frigi e Misii alla guerra di Troia (OM. *Il.*, II, 862; XIII, 793); in tal caso la sua patria sarebbe nell'Asia Minore. Altri preferiscono identificarlo — ammessa la facile intrusione della nasale — col popolo degli Askuza, nei documenti assiri, di cui si hanno memorie al tempo di Asarhaddon, nel secolo VII. Esso doveva abitare sulle rive del lago di Urmiah in Armenia; in Geremia (LI, 27) si nomina appunto il popolo di Askenaz accanto a quelli di *Ararat* (assiro *Urartu*, Armenia) e di *Minni* (assiro *Mannai*), insieme con le orde scitiche (indo-europee) minaccianti di invadere e rovesciare l'impero di Sargon. — **Riphat**, di incerta designazione; Giuseppe Flavio lo identifica coi Paflagonii; altri moderni con la Bitinia occidentale in Asia Minore, paese del fiume appunto detto *Riva*, e che sbocca presso il Bosforo. — **Togarma**, secondo Ezechiele (27, 14; 38, 6), è celebre per commercio di cavalli coi Fenici, e situato molto a settentrione. Sembra perciò dover essere identificato con una parte dell'Armenia. Presso i Settanta leggesi *Torgama;* forse è l'assiro Tulgarimmu.

Magog. - Celebre è nel cap. 38 delle profezie di Ezechiele la figura di Gog, re e capo di grande esercito, che dal settentrione venga a compiere in nome di Dio sul popolo d'Israele il terribile giudizio messianico. Alcuni critici, con Dillmann e Holzinger, credono che in Ezechiele e altrove (1) il nome di *Magog* sia errore di scrizione per Gog; derivato forse da ciò che, nella Genesi, lo scriba inavvertitamente dimenticò di cancellare la prima sillaba di Madai segnata, per inavvertenza, prima di *Gôg*. Checchè ne sia, la indecisa e simbolica rappresentazione, che ne fa pure Ezechiele, persuade a concludere che sotto il nome di Gog si computassero in genere le mal conosciute, ma feroci popolazioni a settentrione del Caucaso. In questo senso di « Barbari » lontani ed ignoti i popoli di *Gaga* son rammentati nei documenti assiri di El-Amarna, redatti verso il secolo XIV av. Cr. (2). Il Meyer e lo

(1) Libro I dei Paralip., 1, 5.

(2) Alla richiesta fatta di una giovane principessa di stirpe setten-

Stade (1) identificano di preferenza Gog col famoso Gige, re di Lidia nell'Asia Minore.

Madai. - Sono i popoli della Media, che solo verso la fine del secolo VIII e il principio del VII av. Cr., compariscono fra le grandi e potenti immigrazioni « scitiche » settentrionali, per invadere e conquistare l'Assiria, messa in grave pericolo di soccombere. Gli Assiri li computavano, del pari che i popoli di Gomer ed altre genti del settentrione e di ponente, fra le orde dei *Manda,* di cui nessun interprete comprendeva i linguaggi al tempo di Assurbanipal. Anche i Medi appartenevano alla stirpe propriamente detta degli Indo-europei, secondo Erodoto appellata *ab antico* dagli *Arii.* La Media è nominata la prima volta nel libro II dei Re, 17, 6, come luogo di deportazione d'Israele dopo la caduta di Samaria (sec. VII).

Javan. - In assiro *Javanu* (anche *Jamanai*, *Ja'* al tempo di Sargon) in greco antico *Javones*, sono gli Jonii, i popoli delle coste dell'Asia Minore, dell'Arcipelago, di Cipro e delle rive del Mediterraneo; il mondo greco, insomma. L'impulso immigratorio verso Occidente dei popoli greci si verificò pure circa il secolo VIII av. Cr., per cui emersero definitivamente alla superficie della storia. Presso gli Ebrei, secondo lo Stade, citato dall'Holzinger, il nome di Javan, a designare in genere i Greci, fu assunto ancora qualche secolo dopo. — **Elisah,** è interpretato dai Settanta come il territorio dove sorse Cartagine, la cui fondatrice leggendaria sarebbe stata appunto *Dido-Elisah.* La nazione cartaginese, di origine fenicia, si mantenne in dipendenza coloniale

---

trionale, per l'Harem del Faraone, un principotto di Palestina osserva la difficoltà dell'impresa. Chi sa, egli dice, che invece d'una principessa non ci venga data in mano, da così lontani paesi, una figlia di schiavi o una qualunque paesana dei *Gaga.*

(1) Cfr. il primo volume della celebre *Geschichte des Altertums* di ED. MEYER, e la classica *Storia del popolo d' Israele* di BERNARDO STADE (Versione italiana, presso la Società editrice libraria di Milano). Ambedue queste opere contengono minute ricerche sulla tavola genesiaca dei popoli.

dalla madre patria fino al secolo VII circa, allorchè la preponderanza ellenica, soverchiati i Fenici, permise alle colonie mediterranee di affrancarsi da Tiro e Sidone e rimanere indipendenti. Insomma, Elisah sono le genti puniche e le loro colonie sicule e sarde. — **Tarsis,** suol essere con tutta probabilità identificato con *Tartessus,* colonia fenicia sulle coste della Spagna meridionale, verso lo stretto di Gibilterra. Fra gli Ebrei, Tarsis denota l'estremo occidente, come Gog l'estremo settentrione. — **Kittîm,** forma plurale, *Kittei;* suol essere identificato con la città e regione di *Kition* in Cipro, colonia fenicia che solo verso il secolo VII finì per essere assorbita dalle immigrazioni degli Elleni, predominanti sui Fenici. Però, anche nella Bibbia, Kittîm suol avere molto più lata significazione; secondo un testo isaiano, solo i vascelli destinati ai viaggi di Tarsis possono andare a Kîttim, che è il nome con cui l'apocalissi di Daniele designa Roma (1). Perciò è preferibile riconoscere nei Kittei, con l'Jeremias, quella parte d'Italia e la Sicilia che furono già dette *Magna Grecia.* — **Rodanîm**; così è da leggere coi Settanta il testo ebraico; e così pure è citato il nome nel I dei Paralip. 1, 7. Si può identificare sicuramente con i Rodii dell'Arcipelago, famosi navigatori dell'antichità. Le *Isole delle Genti* sono le svariatissime colonie che da questi popoli derivarono a colonizzare il bacino del Mediterraneo.

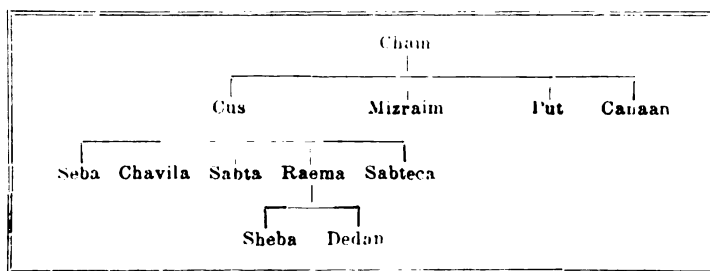
Tubal. - Popolo dei Tibareni (assiro, *Tabal*) nell'Asia Minore; apparso nella storia alla fine del secolo IX av. Cr.

Mesek. - Il testo Samaritano ed i Settanta lo pronunziano *Môsôk* (assiro *Musku*), altro popolo dell'Asia Minore, spesso nominato con Tubal, e finitimo suo. Questo popolo come il precedente figuran nella storia per due avanzi della nazione degli Hethei (ebr. *Chittîm,* assir. *Khatti,* egiz. *Kheta*); nel secolo VII, al tempo di Sargon, il re hetheo *Mila di Muski* è il *Mida re di Frigia* degli Elleni.

Tîras. - Popolo di Pirati del Mar Egeo, grecamente *Tyrsenoi,* dimorante sulle coste occidentali dell'Asia Minore, là dove, per

(1) Cfr. Isaia, 23, 1 e 12; Daniel. 11, 30.

esempio, fu *Troas*, la Troade: forse da identificarsi coi *Turusa* che nel secolo XIII invasero l'Egitto, o più tardi con gli abitanti di Tarso. Senza dubbio i *Tyrreni*, gli *Etrusci*, abitanti di *Turscia* o *Tuscia*, l'odierna *Toscana* in Italia, sono colonie e derivazioni marittime di quei popoli vagabondi dell'Egeo; cfr. la leggenda di Enea, che dalla Troade approda alle rive del Tevere.

In complesso, dunque, i Figli di Japhet sono i popoli della parte settentrionale-occidentale del mondo conosciuto, dal punto di vista palestinese, verso il secolo VIII av. Cr.

Cham. - In alcuni salmi di tarda composizione, Cham (1) designa l'Egitto. Realmente questo paese è chiamato, anche presso gli Egiziani *Kemt*, *Kemi* (in copto *Chemi*), *Nero*, dall'aspetto della terra coltivabile, cioè dal limo nerastro portato dalle inondazioni del Nilo. Ebraicamente *Châm* significa *ardente*, *caldo;* ma è noto che fra i Semiti i nomi stranieri, incompresi, leggermente venivano modificati in guisa da portare un senso in semitico; anche la Genesi dà esempi di simili etimologie. *Cham* sarebbe quindi un nome derivato dall'Egitto, in tempi della sua mondiale potenza, e usato a designare in genere i popoli dei paesi *torridi*. Osserveremo, infatti, che i Figli di Cham sono popoli situati a mezzodì della Siria o di Palestina, dal tropico all'equatore.

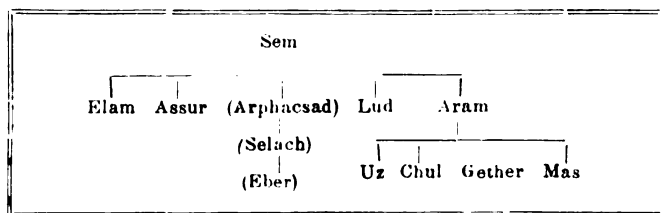
Cûs. - I Settanta sogliono tradurre questa espressione con *Etiopia*, regione da identificarsi con la Nubia, a mezzodì dell'alto Egitto. I popoli di Cûs, che gli Egiziani appellavano *Kas* o *Kis* o *Kes*, vanno distinti, però, dalle tribù sudanesi di stirpe negra,

(1) Salmi 78, 51; 105, 23 e 27; 106, 22.

che pure tra gli Egiziani portavano il proprio nome di *Nakhasi*. In genere *Cus* (assiro *Cûsu*) designa i popoli delle coste arabiche meridionali e occidentali, e gli altri loro appartenenti dell'Africa orientale, oltre lo stretto di Bab-el-Mandeb. In ogni modo, però, Cus come gran popolo storico non comparve che nel secolo VII, quando Tirhaqa (cfr. Isaia, 37, 9) re di *Cus* conquistò l'Egitto. — **Seba,** secondo Giuseppe Flavio sarebbe Meroe, paese fra il Nilo e l'Atbara; il Dillmann, secondo Strabone e Tolomeo, localizza il paese nell'odierna Eritrea italiana, verso Suakin e Massaua; altri sulle vicine opposte coste dell'Arabia. — **Chavilah,** regione celebre in Arabia o in Africa, secondo alcuni di là dallo stretto di Bab-el-Mandeb, secondo altri, invece verso la fine del Mar Rosso, nell'Arabia settentrionale. — **Sabta,** contrada in Arabia meridionale, grecamente *Sabbata*, arab. *Sabotha* nell'Hadramaut, oppure sulle rive occidentali del Golfo Persico, la *Saphta* di Tolomeo. — **Raema,** o *Ragma* (I Paralip., 1, 9), o *Ramma* (LXX), regione in Arabia, che si riscontra nominata pure nelle iscrizioni sabee; forse i *Rammaniti* di Strabone. — **Sheba,** poi, sono i ben noti popoli Sabei dell'Arabia meridionale, e **Dedan** pure altro popolo arabo apparentato, certo, coi Dodanei dell'Arabia settentrionale, vicini di Edom. — **Sabteka,** forse il popolo di *Samithake*, secondo i Greci, sulle coste orientali del Golfo Persico.

Put. - Regione incerta; il Meyer vorrebbe identificarla con le coste somale dell'Africa, oltre lo stretto di Bab-el-Mandeb; l'odierno Benadir. Altri la cercano sulle coste dell'Africa settentrionale, fra l'Egitto e la Libia propriamente detta. Gli Egiziani denominavano Punt la regione di ambedue le rive del Mar Rosso con cui avevano ogni sorta di relazioni. Il vedere che la Bibbia non dà popoli derivati da Punt, forse spiegasi da ciò che questo popolo figurava con incerta determinazione geografica. Anche il nome del popolo di Put comparisce, nella Bibbia, solo nei documenti composti verso il secolo VII.

Mizraim e **Canaan** sono i popoli notissimi d'Egitto e di Palestina. Il duale del nome Mizraim, designativo forse dei due regni dell'Alto e Basso Egitto, che l'antica diplomazia Egiziana adope-

rava a indicare l'impero dei Faraoni, può derivare da un singolare, Muzr, che le antichissime iscrizioni sabee e minee, scoperte in Arabia, ci hanno confermato essere un popolo dell'Arabia settentrionale (1). Da questo gli Ebrei avevano trasferito il nome ai popoli vicini del Nilo inferiore. Anche il popolo arabo Muzr apparisce nella storia dell'Asia anteriore, a fronte degli Assiri, verso il secolo VIII. Canaan senza dubbio viene ricongiunto a Mizraim tra i Figli di Cham, per le molteplici relazioni civili che fino dal secondo millennio i Cananei della Palestina meridionale avevano con gli Egiziani, come popoli in fraterna armonia e dipendenza da quelli.

Elam. - È il nome semitico (*Altura*) di un popolo, situato fra le montagne a oriente del basso Tigri, che nel terzo millennio conquistò Babilonia e sul quale i Babilonesi e gli Assiri semiti vantarono sempre tradizionali diritti di dominio. Tuttavia gli Elamiti parlavano un linguaggio non semitico, e appartenevano alle stirpi indo-iraniche o « scitiche. » Il Meyer propende a identificarli con gli Hyksos che conquistarono l'Egitto.

Assur. - L'Assiria, la regione, cioè, situata fra le montagne Kurde, a settentrione, il Tigri e il piccolo Zab, suo confluente.

Arphacsad. - L'Holzinger crede che, divisa la parola, ARPH-KSD, come i critici sogliono, debba intendersi: *regione dei Caldei*, nome generico di Babilonia. Ma questa supposizione non è persuasiva. Il Jeremias ci vede nominato il regno di *Arrapha*, tra la Media e l'Assiria, al tempo di Sargon ridotto a provincia dell'impero;

(1) I documenti di El-Amarna chiamano *Misri* o *Miziri* la regione sinaitica presso l'Egitto. La denominazione converrebbe, per estensione, all'Egitto medesimo, nell'uso dei popoli palestinesi.

perciò detto l'*Arraph dei Caldei.* In ogni modo, la mancanza del nome di Babilonia in queste liste genealogiche si spiega bene riportandoci alla situazione politica del secolo VIII in cui l'impero di Assur, avendo assorbito nel suo gran nome tutto il resto della Mesopotamia, Babilonia non era più che una provincia di poca importanza, nè meritava conto politicamente di nominarla. Per conto mio, preferisco di credere che il nome di Arphacsad non appartenga originariamente a questa tavola genealogica, ma sia stato incluso qui posteriormente, come i nomi di Selach e di Eber, dalla prossima genealogia sacerdotale dei figli di Sem.

Lud. - Regione incerta: alcuni la identificano con la *Lidia* in Asia Minore (cfr. i *Ludim* del v. 13); altri, con assai più probabilità, ci riscontrano il *Luwd* o *Lubd* degli Assiri, la regione dell' alto Tigri.

Aram. - Le regioni della Siria, in modo generico. — **Uz,** secondo Giuseppe Flavio ha da cercarsi nell' Hauran e nella campagna Damascena; il libro di Giobbe lo esige localizzato a oriente del Mar Morto. — **Gether,** regione ignota. — **Mas,** pare debba essere identificato con i monti *Masii*, fra l'Armenia e la Mesopotamia. Presso questa regione, i documenti assiri noverano una regione *Chulia*, analoga al **Chûl** della Bibbia.

L'esame così particolare della lista sacerdotale ci ha presentato anche i termini precisi a risolvere il quesito storico proprio della genealogia.

E pertanto dobbiamo concluderne, che questi raggruppamenti di popoli in guisa genealogica non hanno propriamente carattere di generazioni famigliari, nonchè personali, nè di derivazioni gentilizie di un popolo dall' altro. Perchè, invece, vi sono riuniti popoli che senza dubbio sortirono svariatissime origini famigliari e nazionali tra loro, com'è pur manifesto dalle diverse lingue che parlerebbero in modo affatto caotico. Non occorre indugiarci a dimostrare queste e simili asserzioni antropologico-storiche, oggi di elementare evidenza fra noi. Elisah e Tarsis, per esempio, colonie certamente fenicie e di linguaggio semitico, nulla possono aver che fare, dal punto di vista genetico, con Javan, cioè coi

popoli ellenici, di origine e linguaggio affatto diverso dalle stirpi semitiche. E così tra i Figli di Cham, originarii cioè del bacino del Nilo, non potrebbero esser computati geneticamente popoli come Canaan ed altre genti arabe quivi classificate, che certamente parlavano linguaggi semitici, testimoni infallibili dell'origine loro da una stirpe analoga in genere a quella dei Figli di Sem. Ugualmente qualche « Figlio di Sem, » Elam ad esempio, fu popolo nient'affatto semitico, di lingua e di origine in tutto distinta da quelle oggi riconosciute semitiche. L'identità fondamentale di linguaggio o la sua diversità sappiamo, infatti, essere decisivo argomento a concludere per la identità o differenza genetica dei popoli stessi; specialmente poi se, come nel caso nostro, è confermata ampiamente da convenienze o divergenze antropologiche e fisiologiche delle varie stirpi umane. Ma gli antichi, non avendo concetti precisi e sistematici sul valore e i caratteri propri delle lingue umane, non possedevano l'idea della riduzione dei linguaggi ai respettivi loro gruppi gentilizi primigenii.

Che scopo ha, dunque, la genealogia sacerdotale, se non vuole esser presa in senso generativo e di stirpe? Le speciali osservazioni già fatte ai singoli nomi e alla loro portata determinativa nei documenti dell'antichità, ci offrono da sé la conclusione. Il documento sacerdotale, cioè, pretende solo di offrire una classificazione geografica dei popoli, noti dal punto di vista palestinese, quali emergono nella storia umana tra l'VIII e il VII secolo avanti Cristo. Rivolto a' suoi contemporanei, l'autore di questo documento, composto non prima nè dopo quell'epoca, segna e classifica l'attuale vita storica del mondo, proiettandone la visione, nella guisa che gli era possibile, fino agli inizi della storia: a settentrione i Figli di Japhet, a mezzodì i Figli di Cham, nel centro i Figli di Sem (Mesopotamia e Siria). Se un documento come questo fu creato fra il VII o l'VIII secolo, ben si comprende che, dal punto di vista geografico-storico d'allora, Elisa, Tarsis e Kittim potessero dirsi figli di Javan, cioè degli Elleni, sotto il cui predominio — decaduta la potenza di Sidone e di Tiro, — trovavansi; che Figli di Cham (bacino e valle del Nilo) siano detti

i popoli arabo-sinaitici (e Canaan), che da secoli ormai subivano la preponderanza egiziana, da poco tempo anzi anche quella etiopica (di Cus); che l'Elam sia detto figlio (cioè suddito) di Assur; che non sia nominata Babilonia, sperduta al'ora fra le province assire della Bassa Caldea. E così non vi è nominata la Persia, che nei secoli in cui visse l'agiografo era una dipendenza oscura della Media.

Naturalmente bisogna escludere che il nostro documento voglia classificare l'origine e l'esistenza di tutti quanti i popoli. Come abbiamo veduto, esaminando la portata dei singoli nomi, la lista del *Codice Sacerdotale* guarda e descrive i popoli del suo proprio orizzonte, fra l'VIII e il VII secolo, così come farebbe ogni individuo situato in cima a una montagna descrivendo le sottoposte valli. In Palestina, in Siria, in Arabia, nella Mesopotamia, in Asia Minore, in Egitto, nel mondo geografico-storico, cioè, più vicino all'autore, la denominazione dei popoli è particolareggiata e assai precisa; in fondo all'orizzonte abbiamo invece denominazioni vaghe e senza contorni: Gomer, Gog, Put, Kittim e simili, sono ai confini del suo mondo storico, designati non senza incertezze. Fuori dell'orizzonte restano senza dubbio le popolazioni dell'India e dell'Estremo Oriente, quelle dell'Africa centrale e meridionale, i Negri, ben noti invece agli Egiziani. Dell'America, non ne parliamo.

Restano a esaminare le tradizioni del documento Jahvista, il cui stato frammentario è manifesto.

VII.

Nimrod.

La notizia di Nimrod, per quanto laconica, si presenta con un significato assai chiaro e preciso. Nimrod è il primo possente sulla terra; cioè, dal punto di vista palestinese e tribule della società umana, egli fu il primo a crearsi, con la forza propria dei conquistatori, un impero; il primo a togliere parte della società umana al suo libero stato nomade o agricolo della

tribù — della famiglia primigenia — e a comporre uno stato o reame per sé, con asservire tutti alla sua forza e al suo dominio personale. Si noti che lo scrittore palestinese, abituato a considerare la libera vita della tribù come l'ideale perfetto e la primitiva esistenza della società umana, reputa un male, un avvilimento, nonché progresso degli uomini, lo stato regio, per cui gli individui in Palestina, come in Babilonia ed in Egitto e altrove, erano tutti assoggettati alle ferree leggi dell'autocrazia; e chi sulla terra inaugurò lo stato regio, decadenza e servaggio della società umana, fu Nimrod in Mesopotamia. Egli da prima stabilì l'impero in Babilonia, cioè sul territorio più basso dell'Eufrate e del Tigri; famosi centri del suo dominio furono Babel, la ben nota città sulle rive dell'Eufrate, Erech (in assiro: *Uruk*) altra città della Bassa Caldea, pure in riva dell'Eufrate, Akkad (in assiro, *Agade*) la regione settentrionale dell'agro babilonese, e Calneh, città ignota fino ad oggi, ma non lontana certo dalle sue circostanti in Caldea, a meno che non debba correggersi il nome in Kullab, la omonima città babilonese dei documenti assiri.

Dalla Babilonia, qui detta la terra di Sinear — nome d'incerta origine e determinazione (1) — Nimrod estese le conquiste e l'impero in Assiria e vi edificò Ninive (in assiro: *Ninua* o *Nina*) l'odierna *Kujungik*, con tre città quivi presso, Rechobot-Ir (in assiro, come sembra, *Rebit-Nina*) edificata fuori delle mura di Ninive), e Calach (in assiro: *Kalchû*) l'odierna *Nimrud*, trenta chilometri a mezzodì di *Kujungik*, e Resen (in assiro, come sembra, *Resenî*) a settentrione, presso l'odierna *Nimrud* (2).

---

(1) Nei più antichi documenti babilonesi la bassa Mesopotamia è detta per eccellenza il Paese di *Sumir e Akkad*, per indicare la parte meridionale e settentrionale della regione. I critici sono propensi a credere che il nome *Sin'ar* sia la deformazione semitico-ebraica di *Sumir*, attraverso la sua primitiva pronunzia *Sunger* o *Sungir*.

(2) *Rechobot-Ir* significa *Mercati della Città*, come *Rebit Nina*, *Mercato di Ninive;* cioè quelle *spaziose* costruzioni, ad uso commerciale, che in Oriente sono sempre situate fuori delle porte, oltre i bastioni di cinta. *Res-eni* significa *Capo d'acqua* (in arabo odierno *Ras el-'ain*), grossa

Che sorta di valore storico debba darsi a questa notizia, si rileva facilmente, in guisa analoga ai testi precedenti (1). Se pure esistè mai un conquistatore, che dapprima abbia regnato sulla intera Babilonia e poi sull'Assiria; un personaggio storico, però, che in tal preciso modo abbia fondato il suo duplice impero e le città qui nominate, certamente non è vissuto mai. Le città di Erech e Akkad sono più antiche di Babel, come anche Eridu con altre città della Bassa Caldea. Così pure Assur — qui nel senso di regione — fu dapprima una città, residenza dei re d'Assiria, fino a circa il 1300 av. Cr., oggimai riscontrata nelle rovine di Qalat Sergat; e solo dopo il secolo XIV av. Cr. Assur rimase oscurata dalla fama di Ninive e poi fu, come città, dimenticata. Le quattro città nominate dal documento Jahvista ebbero senza dubbio origine in tempi diversi: Calach, fondata per residenza reale da Salmanasar I (circa il 1300 av. Cr.); Nivive, residenza reale dal secolo X circa, sino a tutta la vita di Assurnasirpal (a. 885-860 av. Cr.). Nel 707 Sargon inaugurava sul vasto territorio di Ninive la sua propria città Dur-Sarrukin, l'odierna Khorsabad. Ma già innanzi Sargon, come dopo di lui, durante il regno di Sennacherib e suoi successori, il nome di Ninive serviva in tutto l'Oriente a designare senz'altro la *grande città* (2), composta di quel gruppo di quattro o cinque città particolari, magari assai distanti l'una dall'altra.

Il concetto storico, dunque, espresso dalla Bibbia, veramente si riduce a questi termini. Lasciata irresoluta la questione, quali genti nella terra per prime siansi costituite nello stato sociale, che dicesi regio, dal punto di vista palestinese lo scrittore afferma — come già nel racconto della Torre di Babele — che un simile stato imperiale fu per diritto di conquista dapprima sta-

---

fontana presso cui era edificata la città. Nella profezia di Michea (5, 5) Assur è detta la Terra di Nimrod.

(1) Cfr. le opere citate del Maspero, dell'Jeremias, del Meyer.

(2) Lo diciamo per ipotesi. I critici sono propensi, tuttavia, a vedere nella frase: *quella è la grande città*, una semplice glossa posteriore, di incerta applicazione, inserita dal margine nel testo.

bilito in Babilonia e quindi in Assiria. E infatti le scoperte moderne, anche avuto riguardo alla grande antichità dell' Impero egiziano, tendono tutte a confermare — specialmente rispetto ai popoli dell'Asia anteriore — l'antichissima e primigenia esistenza dell'impero mesopotamico. Però l'agiografo, come già nei documenti che precedono, esprime un tal concetto storico dal punto suo di vista cronologico, oscillante fra il secolo XIV (decadenza della città di Assur) e il VII, relativa unificazione dei nomi di quattro o cinque città in quello di Ninive). Il documento perciò mostrasi nato e formato verso il secolo XII-X, più o meno, av. Cr., con l'intenzione di esprimere la situazione storica anteriore, dei secoli cioè in cui l'impero babilonese teneva sotto il suo dominio anche l'Assiria; ciò che si verificò, per esempio, verso il 2000 av. Cr. con Hammurabi e i successori di lui. Non sarebbe da escludere, che nella simbolica figura di Nimrod possa celarsi quel celebre conquistatore e fondatore della dinastia semitica in Babilonia.

Come nei casi precedenti, rimane da chiedere, se non abbiasi anche qui per avventura l'eco palestinese di indigene tradizioni simboliche babilonesi. Sinora, a dir il vero, nei documenti assiri non s'è riscontrato alcun nome di antico eroe nazionale, che materialmente riducasi a quello di Nimrod. Ma la figura dell'Eroe, che la sua straordinaria potenza adopera a farsi un impero, se richiama al pensiero di tutti la rappresentazione di Eracle, a noi, dopo quanto abbiamo discusso, non può non offrire un parallelo nella figura babilonese di Gilgames o di Eabani, come rappresentativa di due potenze, di due nazioni, la Babilonia e l'Assiria. Non è escluso che, sotto i veli del simbolo, anche il mito di Gilgames possa nascondere un vero elemento storico (1). La lotta del re di Erech e del suo alleato Eabani contro Humbaba, dimorante sulle montagne dei cedri, è verosimile che esprima, trasfigurata in un simbolo, secondo l'uso letterario dei sacerdoti istoriografi, qualche guerra fra i due popoli mesopotamici e la nazione elamitica;

(1) Rilevato anche dal Maspero, *op. cit.*, pag. 182 segg.

un' invasione, cioè, dei Babilonesi nelle montagne dell' Elam, e la conseguente sconfitta degli Elamiti, l'uccisione del loro re, l'asservimento della nazione intera al dominio babilonese. Chi sa come in Oriente ogni vittoria o sconfitta di un popolo sia contata per un avvenimento concernente l'esclusiva persona del re, stirpe di Dei, vittorioso o vinto, può facilmente comprendere il passaggio di simili fatti storici al simbolo rappresentativo, figurato in una persona più o meno divinizzata.

Ciò che indurrebbe vie più a ravvicinare Nimrod col Gilgames babilonese è il v. 9, col quale un redattore posteriore, a proposito di un proverbio tradizionale, osserva che Nimrod fu cacciatore possente al cospetto di Jahvé. Qualunque possibile figura storica si celi nelle apparenze del simbolo, noi sappiamo che in genere gli antichi re orientali, in Babilonia, in Assiria, in Egitto come altrove, si attribuivano vanto di potenti cacciatori di belve feroci; era una qualità indispensabile, per regnare a beneplacito dei sudditi, quella di possedere la fama di uccisori di leoni, tigri, pantere e simili, che infestavano i regni loro non meno degli eserciti nemici: e le regali vittorie sulle belve feroci erano accuratamente descritte e glorificate nei monumenti, accanto alle nazioni conquistate.

Notiamo a questo proposito, che l'espressione biblica su Nimrod è straordinariamente concisa, limitandosi ad offrire un concetto di carattere storico, per quanto elaborato a norma del gusto orientale. Ma il proverbio riferito da un redattore, per incidente, nel v. 9 ci fa intravedere che fra i popoli siro palestinesi vigevano molte più tradizioni circa la persona e le gesta di questo potentissimo cacciatore di fiere. La ragione per cui non sono accolte nella Bibbia è certamente quella già portata per altri documenti; quelle tradizioni avevano un colorito mitologico, alieno dall' idea religiosa della Bibbia, quanto più si estendevano in particolari analoghi alle gesta di Gilgames. Anche questo Eroe ci viene infatti, nei documenti assiro-babilonesi, presentato come invincibile cacciatore di belve, e figurato plasticamente nell'atto di uccidere un leone o un leopardo serrato per il collo con un braccio avanti

al petto. Tradizioni arabe e talmudiche, relative al nome di Nimrod del pari che analoghe tradizioni orientali, identificano il nostro simbolico eroe con la costellazione di Orione. E fra gli antichi appunto era celebre Orione come una specie di titano e cacciatore per eccellenza nelle terre celesti, incatenato così, in quella plaga di cielo, dalla potenza di Dio, che l'eroe aveva cercato di soverchiare e vincere. Il nome arabo-siro di Orione, *Gabbarùn*, *l'Eroe*, è ben parallelo all'epiteto *Gibbôr*, *Possente*, con cui tre volte anche la Bibbia denota Nimrod, quasi che l'appellativo gli convenga in special modo.

Sull'origine del nome di Nimrod nulla di certo si può dire. Alcuni, col Meyer, lo riportano al nome NMRT, che spesso incontrasi proprio di generali e principi fra gli antichi Egiziani; e Nimrod sarebbe figlio di Cus (Etiopia), perchè appunto nella Bibbia si adombrerebbe una conquista antica di Babilonia e dell'Assiria, per parte di un qualche Faraone egiziano di origine etiope. Il Wellhausen (1) crede che *Nimrod* sia la semplice trascrizione siro-palestinese del nome *Marduk*, preposta la nasale alla radice 'MRD, e negletta la finale, presa per un suffisso di nome proprio come in quelli di Nisrok, Ariok, Phallok.

Neanche sul significato di Cus, padre di Nimrod, i critici possono trovarsi d'accordo. Taluni vedono qui un nome che dovrebbe pronunziarsi *Kôs*, e col quale sarebbero indicati i *Cossei* (assiro: *Kas*, *Kassu*) popolo medo-elamitico, che invase e conquistò la Babilonia, dal 1500 al 1250 circa av. Cr.; questa invasione del re dei Cossei sarebbe adombrata nella Bibbia. Però, basta ammettere che in genere Cus, come vedemmo, denota i popoli semitici dell'Arabia occidentale e meridionale primitivi, quindi in seguito le loro vittoriose emigrazioni in Africa e in Asia, per dedurre che semplicemente Nimrod, figlio di Cus, esprime l'invasione e la conquista della Mesopotamia da parte di popoli arabi indigeni, che dalle rive del Golfo Persico e della più bassa Caldea siansi mossi ad occu-

(1) Citato dall'Holzinger. Cfr. II dei Re, 5, 19; 1 dei Paralip. 5, 26 (LXX).

pare Babilonia e l'Assiria. Tanto avvenne, lo sappiamo, circa il 2000 av. Cr. con Hammurabi, quegli appunto che dette alla città di Babilonia quella fama di primato in Oriente con la quale è pervenuta nella Bibbia, anche qui nominata in primo luogo.

VIII.

I frammenti genealogici del documento Jahvista.

La genealogia di Mizraim, nei versi 13 seg., è come un'appendice al v. 6, dove il *Cod. Sac.* ascrive Mizraim, l'Egitto, tra i figli di Cham. Che i nomi dei figli di Mizraim, secondo pure il documento Jahvista, vogliano significare non già persone ma popoli, è reso manifesto dalla forma grammaticale loro propria di collettivi nazionali. Fra questi, però, soltanto i *Patrusîm* abitanti di *Patros*, parola egiziana che vuol dire Paese del Mezzodì, è noto che designano proprio l'alto Egitto; ed anco i *Lehabîm* occorre identificarli co' Libii, ad occidente del Delta. I *Naphtuchîm*, o forse *Patmuchîm*, in egiziano *Ptomachi* possono essere gli abitanti del Basso Egitto; ma ignoti rimangono i *Ludîm* (*Lidii*, nell'Asia Minore ?) gli *Anamîm* (i KNMT dei documenti egiziani, nella grande Oasi meridionale ?) e i *Casluchîm* (i *Nasamonii* dell'Oasi di Ammone ?). I *Caphtorim*, o sono gli abitanti di *Creta*, come vorrebbe il Gunkel, o altra gente che aveva dimora nel Delta. Alcuni, però, credono quest'ultima espressione del v. 14 una glossa posteriore, e così anche l'altra frase: *donde uscirono i Filistei*. Com'è noto, la provenienza dei Filistei, che abitavano le coste di Palestina, è incerta; gli studiosi tuttavia propendono a dirli immigrati da Creta. In queso caso, la frase avrebbe da preporsi a *Caphtorim*.

Osservammo già il diverso valore sociale che al nome di Canaan dànno a vicenda il *Cod. Sac.* e un documento Jahvista. Mentre, infatti, per il *C. S.* Canaan è una piccola gente chamitica della Palestina meridionale, come nei documenti egiziani riunita alla penisola sinaitica e all'Egitto, invece secondo l'*Jah.* Canaan, terzo

tra i figli di Noè, rappresenta un forte gruppo di popoli, in Palestina non solo, ma in Siria e in Fenicia e nelle regioni limitrofe. Canaan è, dunque, il denominativo generico di una serie di genti semitiche emigrate dalle rive del Golfo Persico nell'Asia anteriore fra il terzo e il secondo millennio av. Cr. Primogenito di Canaan è *Sidone*, la florida antichissima città che dette nome ai Sidonii, a tutti quanti i Fenici che amavano così denominarsi. *Sidone* vuol dire *Peschiera* in linguaggio semitico, e qui la sua figurazione simbolica di personaggio storico non poteva esser ignota al genealogista. Altro figlio di Canaan è *Chet*, cioè gli Hethei (ebraico, *Chittim;* assiro: *Khatti;* egiziano, *Kheta*), popolo non semitico dell'Asia Minore, che nel secolo XIV av. Cr., invase e conquistò la Siria e la Palestina, mantenendovi l'imperio fino al secolo XII. Così anche la gente Cananea, secondo il v. 16 seg., si parte in *Jebuseo*, residente in Gerusalemme; *Amoreo*, nella Palestina settentrionale (*Amurri*, nelle tavolette di El Amarna, è il Libano); *Girgaseo* (località ignota); *Chivveo*, presso Gabaon, Sichem, l'Hermon; *Arqeo*, nella città di *Arqa* (oggi Tell'Arqa), a settentrione di Tripoli nell'alta Fenicia; *Sineo*, in *Sin* presso *Arqa; Arvadeo*, in *Arvad* o *Aradus* (oggi Ruwad), località fenicia a settentrione di Tripoli; *Zemareo*, nel paese oggi detto di Sumra presso Arvad; *Chamateo*, in Chamat così detta anche oggidì nella valle dell'Oronte, e metropoli antica della Palestina settentrionale. Perciò i popoli cananei, osserva alla fine il testo biblico, estendevansi da Sidone fino alla città di Gerar, poco più a mezzodì della città di Gaza, e lungo tutto il Mar Morto, ov'erano situate le città di Sodoma, Gomorra, Adma e Seboim, fino alla città di Lesa, da san Girolamo riconosciuta in Calliroe sulla riva orientale del Mar Morto.

L'ultimo frammento della tradizione genealogica Jahvista riportasi ai figli di Eber. È notevole, a questo riguardo, che dalla parola *'eber* traevan nome per l'appunto gli Ebrei. Mentre essi dicevansi Figli d'Israele e Giacobbe, invece gli stranieri li designavano per *Ebrei*, e così essi medesimi appellavansi di fronte agli stranieri, ai Cananei per esempio. L'espressione che s'incontra nella Bibbia: *'eber ha-Jarden, oltre* (letter. *passato) il*

Giordano, a indicare le regioni a oriente del Giordano, dal punto di vista dei palestinesi occidentali, indurrebbe a credere che il nome d' Ebrei fosse ai Figli d' Israele attribuito da' Cananei residenti qua dal Giordano, quando ancora abitavano la regione opposta alla sinistra del fiume. Però nella Bibbia si incontra anche la frase: *'eber ha-Nahar*, *di là dal Fiume*, per denotare i paesi ed i popoli situati oltre l' Eufrate; e questa frase è adoperata in uso proprio anche dagli Aramei (*'abar Nahrâ*) e dai medesimi Babilonesi (*ebir Nâri*). Quindi è preferibile il credere, che il nome di *Ebrei* (*'Ibrîm*) fosse anticamente dato a un gruppo di popoli migrati dalla Mesopotamia, per quanto poi circostanze storiche ignote contribuissero a restringerlo nel senso designativo, presso gli stranieri, dei soli *Figli d'Israele*. *Ebreo*, infatti, vuol dire in sostanza *Straniero* (*extra flumen*), e non poteva esser in uso tra i popoli che lo portavano. Naturalmente il documento Jahvista, coerente al suo sistema genealogico, riduce a una persona di figurazione simbolica il nome generale di popoli *Ebrei*, e ne fa il nome di Eber, figlio di Sem, e padre di questi e quelli fra i popoli semitici. La genealogia Jahvista è ricongiunta a quella Sacerdotale, per via del verso 24, ricavato dalla genealogia di Sem nel cap. 11.

Figli di Eber son due, nella tradizione Jahvista: Phaleg e Joqtan. Il significato storico che bene può nascondersi dietro il simbolico nome di *Phaleg* (*Divisione*) è a noi del tutto ignoto; si tratta, in ogni caso, di un movimento di popoli il cui rapporto colle tradizioni della Torre di Babele non può esser trascurato. Invece, ben precisa risulta in genere la importanza geografica e storica di Joqtan, i cui tredici figli designano altrettanti popoli situati con maggiore o minor certezza in Arabia e proprio sulle coste occidentali e meridionali della grande penisola. Questo rende però ancora più problematico il nome di *Ebrei* da attribuire in genere a cosiffatti popoli, così lontani dall' Eufrate e dal Tigri, non meno che dal Giordano. Forse che il nostro scrittore, vissuto in Palestina e in un'epoca di predominio egiziano, reputava in genere Ebrei gli Arabi, le genti cioè situate *oltre*, *passato*, il Mar Rosso?

Per quanto non si possano delimitare con precisione le posizioni di Mesa e di Sephar, nondimeno bisogna riconoscervi segnati i confini dei popoli Joqtaniti dal settentrione al mezzodì della penisola arabica.

Le osservazioni sin qui fatte ai nomi del documento Jahvista, ci dànno pertanto maniera di giudicarne in complesso il valore e l'origine. Il suo presente stato frammentario risalta da sé, appena vien messo a confronto col documento sacerdotale. Anzi si scorge bene, che le tradizioni Jahviste sono appunto qui raccolte nel capitolo 10 per compiere, fin dove era possibile, gli eventuali scarsi dati del *Cod. Sac.* con notizie un po' più determinate. Però non solo il documento Jahvista è lacunoso e frammentario in sé — manca affatto la genealogia di Japhet, e le altre vi sono trasposte e confuse — ma inoltre esso non è che il resultato di notizie disparate, e senza dubbio redatte in altra età e con diversi intendimenti. Infatti, nei versi 13 seg. i figli di Mizraim col loro nome plurale recano da sé l'impronta denominativa di popoli; così pure le generazioni del Cananeo, nei versi 16-18, hanno per sé medesime la nota patronimica di vere genti o nazionalità. La versione dall'ebraico di quei tratti non si può fare senza in pari tempo svelarne il carattere gentilizio. Invece i versi 8-12 su Nimrod figlio di Cus, il v. 15 sui due principali figli di Canaan, Sidon e Chet, e i versi 25-30 sui figli di Eber e Joqtan, per quanto abbiano uguale scopo descrittivo di altrettante nazioni, in una determinata sede geografica, nondimeno li esprimono più direttamente con i simboli di persone ideali. I dodici figli di Joqtan — il codice Alessandrino della versione dei Settanta tralascia il nome di 'Obal, e molteplici convenienze inducono a credere che dodici, e non tredici, fossero nel testo originale — i dodici figli di Joqtan, diciamo, son nominati in guisa che se fossero messi accanto ai dodici figli di Giacobbe, non si distinguerebbero gli uni dagli altri, come possibili nomi tutti quanti di persona (1). Lo stesso dicasi del nome Phaleg, e tanto più di Nimrod.

(1) Ecco le probabili notizie che abbiamo circa i cosiddetti Figli di Joqtan. *Almodad* viene identificato con *El Medid* nell'Jemen; *Selef,*

Le differenze correnti fra le genealogie del *Cod. Sac.* e quelle del documento Jahvista risultano facilmente palesi a chi ha seguito attentamente quel che dicemmo sin qui. In primo luogo il Canaan del documento Jahvista è ancora il gran padre di un gruppo di popoli, genti quasi tutte di linguaggio semitico in Siria, mentre nel *Cod. Sac.* è una piccola diramazione di Cham, nella bassa Palestina. Anche la situazione di Nimrod — genti semitiche in Mesopotamia — è affatto diversa da quella con la quale i popoli mesopotamici son presentati dal *Cod. Sac.* come figli di Sem. Ugualmente la tradizione Jahvista reputa popoli semitici alcuni tra i figli di Joqtan, come Sheba e Chavilah, che invece il *Cod. Sac.* novera tra i figli di Cham. Simili divergenze sarebbero vere contradizioni se fossimo obbligati, come fanno sin oggi i concordisti, ad accettare intero il cap. 10 quale espressione unica e inscindibile di un gruppo genealogico di personaggi storici e di popoli derivatine. Ma non sono contradizioni per noi, che accettiamo il cap. 10 nello stesso significato in cui vollero trasmetterlo a noi gli antichi suoi compositori. Perché noi riconosciamo nel cap. 10 la fusione o mistura di più documenti diversi, i quali in sostanza non pretendevano dare un' obiettiva serie genealogica, secondo le persone, di tutti i popoli della terra, dal principio di ogni storia in poi. Ma soltanto volevano offrire una classifica-

---

tribù di *Salif* o *Suluf* nell'Jemen; *Chazermavet* è l'odierno notissimo *Hadramaut; Jerach,* forse una regione montuosa *Warach*, a settentrione dell'Hadramaut; *Hadoram,* forse un paese *Duram* nell'Jemen; *Uzal* sembra essere stata l'antichissima *Azal,* capitale dell'Jemen; *Diqlah* (significa *Palma da datteri*) è identificata col paese dei Minei, ricco di palme fruttifere, a settentrione dell'Jemen; *Obal,* tralasciato dai LXX, un distretto dell'Jemen; *Abimael,* incerto; *Sheba,* i notissimi Sabei, al confine orientale dell'Jemen; *Ophir* e *Chavilah* sembrano due regioni dell'estrema Arabia meridionale, il cui nome serviva a denotare anche le ignote e lontanissime contrade dell'Africa orientale e dell'India, ricche di oro e forse colonizzate da Arabi: ragion per cui le navi di Salomone (I dei Re, 9, 26-28; 10, 22) impiegano tre anni a fare il viaggio e tornare; *Jobab,* la potente tribù araba nominata pure nelle iscrizioni sabee.

zione sociale, dal punto di vista palestinese, dei popoli del mondo conosciuto, al momento in cui lo scrittore formava il suo documento, a norma del loro presente valore politico nella loro propria sede geografica. Le differenze tra la genealogia Sacerdotale e quella Jahvista non sono quindi contradizioni, ma resultati ovvii dell'origine di questi documenti.

Abbiamo già notato che la genealogia sacerdotale è insomma la classificazione politico-geografica del mondo noto ai dotti Palestinesi nell'età corrente fra l'VIII e il VII secolo av. Cr., epoca dei grandi Profeti scrittori. Invece il documento Jahvista, nella sua parte almeno più simbolica dei versi 8-12 (Nimrod), 15 (Sidon e Chet figli di Canaan), 21 e 25-30 (figli di Joqtan e Phaleg, figli di Eber, figlio di Sem) rispecchia le condizioni politico-geografiche più ristrette di un'età più antica di vari secoli. Quando? Non è facile determinarlo. Ma si può con sicurezza stabilire, che la situazione politica ivi rappresentata, già che non tiene conto della *città* di Assur, capitale dell'Assiria, ritarda l'origine del documento in un'età posteriore al sec. XIV av. Cr. L'aver inoltre riconosciuto Chet come figlio di Canaan, ci costringe a retrocederne l'origine fin nel sec. XI, quando gli Hethei, perduta l'egemonia della Siria e frammisti ai Cananei, naturali dominatori del paese, figuravano discendenti di quel Canaan, del quale infatti erano sudditi e in ogni guisa inferiori. Prima del secolo XI, a' bei tempi dell'impero hetheo, Chet invece sarebbe stato detto padre di Canaan, ossia dei popoli cananei soggetti al suo dominio. D'altronde, però, l'aver riconosciuto nella figurazione di Nimrod la supremazia di Babilonia su tutta la Mesopotamia, persuade a ricercare l'origine del documento Jahvista qualche secolo innanzi la formazione di quello (VIII e VII av. Cr.) sacerdotale, che riflette invece i tempi dell'assoluto predominio assiro in tutta la Babilonia. Perciò la nascita del documento Jahvista non si può cercare, all'incirca, se non nel secolo X av. Cr., (età dei Giudici o dei primi Re), quando l'Assiria non era divenuta peranco una potenza e un nome così grande da riuscire col suo nome ad oscurare quello, da tanti secoli famoso, di Babilonia.

IX.

I Patriarchi da Sem ad Abramo.

Ed eccoci arrivati alla genealogia dei Patriarchi vissuti dopo il Diluvio, cui dovemmo accennare già più d'una volta, esaminando la serie dei Patriarchi antediluviani nel cap. 5. La prima aveva per iscopo di offrir come in un breve specchio la successiva esistenza dei principi dell'umanità senza lacune dalla creazione dell'uomo, in Adamo, fino alla distruzione dell'uman genere per via del Diluvio, al tempo di Noè. La genealogia del cap. 11, continuando in guisa parallela l'ordine delle generazioni patriarcali, vuole inoltre dimostrare la successione legittima di Abramo da Sem, primogenito di Noè, per una serie ininterrotta di otto primogeniti. Di ognun di loro è segnata l'epoca della prima genitura, e l'epoca della morte dopo tanti e tanti anni di vita, degradanti da circa 500 fin sotto i 200. Ma giova presentare un quadro sinottico dell'intera genealogia, tanto più che si hanno anche qui non poche divergenze numeriche fra il testo ebraico Masoretico a vicenda, e il testo Samaritano e la versione dei Settanta.

QUADRO GENEALOGICO DEI FIGLI DI SEM

	Masoretico			Samaritano			Settanta		
	Primo-genito	Resto	Totale	Primo-genito	Resto	Totale	Primo-genito	Resto	Totale
1. Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
2. Arpacsad	35	403	438	135	303	438	135	430	565
[Καινάν]	—	—	—	—	—	—	130	330	460
3. Selach	30	403	433	130	303	433	130	330	460
4. Eber	34	430	464	134	270	404	134	370	504
5. Phaleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339
6. Reu	32	207	239	132	107	239	132	207	339
7. Serug	30	200	230	130	100	230	130	200	330
8. Nachor	29	119	148	79	69	148	79	129	208
9. Terach	70	135	205	70	75	145	70	135	205
Totale	390			1040			1170		
Dal Diluvio alla nascita di Abramo	290			940			1070		

La prima conclusione da fare su questa genealogia, troppo evidentemente parallela a quella del cap. 5, consiste nel doverla riconoscere parte anch' essa del *Codice Sacerdotale*, precisamente come l'altra già discussa. Ambedue sono redatte con ugual metodo, e a norma degli stessi principi di compilazione. Anzi il testo dei Settanta non manca pure qui delle finali « e morì, » che vedemmo adoperate nella genealogia precedente; più ancora, quello Samaritano termina, per ognuno dei nove Patriarchi, la notizia alla stessa maniera del cap. 5: « E furono i giorni tutti di [Sem 600] anni, e morì. » Il Ball, nell' edizione critica della Genesi, avverte giustamente che, secondo ogni probabilità, queste finali ben dovevano trovarsi nel testo ebraico originale. Se poi furono abbreviate (LXX) o tolte addirittura — inutili o superflue, del resto, per il computo genealogico — è facile supporre che ciò avvenisse per volontà di un qualche trascrittore, impaziente di ridurre il complesso di così aride aritmologie.

Questo ammesso, com' è certo, bisogna tener conto nondimeno, fra l'una e l'altra genealogia, di una differenza notevole; ed è, che mentre la lista del cap. 5 consta di dieci Patriarchi, questa invece ne ha soltanto nove. Avremmo dunque una lacuna del testo originale, munito forse di una generazione in più di quello odierno? Così parrebbe osservando i Settanta, che recano appunto nel cap. 11 pur una serie di dieci generazioni. Ma però, guardando meglio, fa d'uopo concludere che la generazione in più dell'autorevole versione greca, non è da prendere come se per avventura portasse la lezione del testo presunto originale. Il *Kainan* dei Settanta, che qui apparisce in terza generazione, non è che l'arbitraria inserzione del quarto Patriarca del cap. 5, assegnate alla sua vita le cifre speciali della seguente generazione di Selach.

In realtà, non è punto necessario supporre che il testo originale avesse dieci generazioni, e che oggi mostrandosi, invece, di nove, perciò tradisca una lacuna. Dal punto di vista simbolico dell' agiografo, che gli servì a redigere la genealogia, la lista poteva essere così bene di nove, come di dieci membri; e anche se

vogliamo insistere nella presunta convenienza del numero dieci — come fecero i Settanta — si può ammettere, senza supporre nel testo gratuitamente una lacuna, che la decima generazione fosse nell'intenzione dello scrittore figurata in Noè, ovvero in Abramo; sia che le dieci generazioni, prima e dopo il diluvio, consistessero nel computo Adamo-Noè Noè-Terach, ovvero in quello di Adamo-Noè Sem-Abramo.

Venendo a esaminare più particolarmente il tenore della genealogia, dobbiamo riconoscere che essa dà ragguaglio soltanto di una lista di nomi e di una serie di cifre, le quali rappresentano a vicenda o gli anni della prima genitura o quelli della vita complessiva dei personaggi in questione; poiché mancano perfino, in questo nudo albero genealogico, le vaghe notizie o piuttosto indicazioni riscontrate nel cap. 5, circa le persone di Adamo, Henoch, Noè. Cerchiamo quindi innanzi tutto di venire in chiaro sul carattere e la natura di questi numeri, cioè sulla cronologia risultante da essi.

Il quadro sinottico su riferito ci svela subito, come dovemmo notare anche a proposito del cap. 5, divergenze notevoli fra i numeri del testo Masoretico e quelli dell'ebraico Samaritano e dei Settanta. Nondimeno, le due cronologie si svolgono in maniera indipendente nell'uno e nell'altro capitolo. Mentre infatti le cifre del cap. 5 dànno il totale più piccolo nel testo Samaritano, per la somma degli anni corsi fra la creazione e il Diluvio, e nei Settanta invece un totale superiore di circa mille anni (di 350 nel testo Masoretico); invece nel cap. 11 la minor cifra è quella masoretica, 290 anni dal Diluvio alla nascita d'Abramo, cui segue l'altra, superiore di ben 650 anni, del Samaritano, e quella anche maggiore del testo Alessandrino, in 1070 anni. Però, se bene osserviamo, la somma data dai Settanta non è, in sostanza, che la medesima del testo Samaritano, 940 anni, aggiuntivi cioè i 130 anni decorsi dalla supposta nascita alla prima genitura di Kainan, inserito in mezzo tra Arphacsad e Selach, attribuendogli in pari tempo le cifre di Selach.

Ma guardiamo, più oltre, se ci è possibile intravedere il perché

di una sì notevole differenza di computo circa gli anni passati fra il Diluvio e la nascita di Abramo, 290 del testo Masoretico e 940 del Samaritano. Si nota facilmente, che simile cronologia è la resultante somma degli anni vissuti dagli otto patriarchi discendenti di Sem, dalla nascita alla prima genitura di ciascuno di essi. Per tal guisa la differenza tra l'ebraico Masoretico e il Samaritano, di 650 anni s'è ottenuta di leggieri, accrescendo, cioè, di cento anni la vita dei Patriarchi 2-7, di cinquant'anni quella del patriarca 8, fra la nascita e la prima genitura. Nondimeno, quest'aggiunta non ebbe il carattere di una inserzione arbitraria. I 650 anni, all'apparenza resultanti in più, erano infatti prelevati dall'età complessiva dei patriarchi medesimi negli anni corsi fra la prima genitura e la morte; per guisa che, malgrado la differenza iniziale (cronologica) di 650 anni, i due testi Masoretico e Samaritano accordavansi tuttavia nel novero totale della vita attribuita a ognuno dei nove patriarchi (1).

Abbiamo parlato di aggiunte e modificazioni introdotte nel testo ebraico Samaritano, essendo cosa evidente, come quasi tutti i critici lo riconoscono, col Dillmann e col Ball autorevolissimi, che il primato di originalità spetta alle cifre Masoretiche. Ciò risulta, magari, da quel che abbiamo detto sul cap. 5, rilevando allora l'originalità delle cifre samaritane. Tranne i casi di Adamo e di Set — e quello specialissimo di Noè – la prima genitura di ciascun patriarca avviene al disotto dei primi cento anni di vita. E questo è il risultato di un'idea naturale in questi redattori di genealogie, che dalla creazione del mondo in poi, quanto più crescono i vizi fruttificanti la concupiscenza, vie più diminuisce grado a grado la potenza vitale dei patriarchi, e in conseguenza si accorcia la distanza fra la nascita e la pubertà, quindi precede il risveglio della concupiscenza prodotta dai peccati. Così

(1) I numeri masoretici 430 e 464 del patriarca Eber sono ben corretti dal Ball in 370 e 404; anche le cifre masoretiche di Terach vanno corrette in quelle samaritane, come vuole anche il testo degli Atti degli Apostoli 7, 4. Abramo lasciò Terach, infatti, *dopo* la sua morte.

avviene che nel cap. 5 i patriarchi 3-9 generano tutti prima di arrivare a cent'anni; ma invece Noè, l'uomo giusto e senza peccato, è pubere (concupiscente) e genera tardi, a ben 500 anni di età. Lo stesso principio regola, senz'alcun dubbio, le generazioni del cap. 11. Sem continua per così dire anche lui, fino a un certo punto, le esigenze della paterna santità, e genera, per privilegio, a 100 anni; ma tosto i suoi discendenti più e più risentono e soffrono della gran somma di peccati che grava sull'uman genere dalla creazione in poi, e perciò vivono gradatamente assai meno di Sem, e molto più presto di lui diventano puberi, servi cioè dell'impulso carnale, e generano i lor primogeniti. Tra le cifre della prima genitura (circa 70 anni) e della vita complessiva (circa 900 anni) dei patriarchi, secondo il cap. 5 (testo Samaritano), e le corrispondenti del cap. 11 (testo Masoretico) vi è digradante armonia, che non sfugge a superficiale osservazione, e da sè reca l'impronta d'originalità primigenia. Se però noi dobbiamo accettare come originali le cifre Samaritane (cap. 11), rimaniamo disturbati e imbarazzati dalla enorme sproporzione che v'è — a confronto del cap. 5, opera dell'autore medesimo del cap. 11 — tra le cifre della prima genitura, superiori talvolta al resto della vita de' Patriarchi, e le altre. La difficoltà di cosiffatta posizione l'hanno sentita i Settanta, i quali, pur mantenendo in principio le cifre Samaritane, tuttavia nel determinare la rimanente età dei patriarchi o si ricongiunsero al testo Masoretico, o aggiunsero talvolta qualche diecina d'anni almeno alle cifre Samaritane, impoverite dalla privazione dei cent'anni traslocati in prima fila.

Abbiamo prove sufficienti per concludere, dunque, che non solo le cifre originali, meno errori di poca entità, ci son date dal testo Masoretico, ma che inoltre le varianti Samaritane e dei Settanta non sono l'effetto del caso o l'esponente di una deplorevole confusione cronologica. Anzi, esse sono precisamente il resultato di modificazioni volontarie, introdotte già in quegli antichi tempi allo schema cronologico. Perchè i nostri lettori ormai ci dispensano, certo, dal mostrare che questa genealogia del cap. 11 è una crea-

zione simbolica; gli argomenti recati a provare il simbolismo del cap. 5 sono ugualmente valevoli nel caso affatto parallelo e corrispondente del cap. 11. Per quanto ci sfugga il principio nativo di questa serie di numeri, come di quasi tutti gli altri del cap. 5, nondimeno si spiega abbastanza il perché della dilatazione cronologica avvenuta nei limiti delle cifre Samaritane. Già secoli avanti Cristo, progredendo la cultura civile e alcun po' la scienza storica delle origini umane, si andava acquistando via via, specialmente dopo l'invasione greca nell'Asia con Alessandro il Macedone, anche tra i dotti Ebrei la persuasione, che non bastassero le cifre tradizionali a figurare intera l'esistenza del genere umano sopra la terra. Pochi parvero, lo abbiamo già visto, gli anni contati originariamente, fra la creazione e il Diluvio, dal testo Samaritano; ed avemmo perciò sin da quei tempi le redazioni più larghe del testo Masoretico e dei Settanta. E pochi, troppo pochi sembrarono ancora tre secoli per misurare la cronologia dal Diluvio alla nascita di Abramo. Poiché, cresciute le cognizioni storiche, si principiò a intravedere quante vicende di popoli e di nazioni dovessero aver preceduto la vita di Abramo circa il 2000 av. Cr. Così fu portata quella cronologia fin d'allora a 940 anni dalla redazione Samaritana, a 1070 dalla versione Alessandrina.

Tutto questo ci induce a riconoscere, che il carattere puramente simbolico di questi numeri, destinati a sostituire in guisa ideale una cronologia storica realmente ignota e tanto più a quei tempi inconoscibile, era cognito e fuori di discussione fra i sacerdoti del Giudaismo precisamente redattori della Bibbia. Ma inoltre ci rimangono fin nel testo Masoretico originale indizi certi, che l'autore medesimo del cap. 11 non dava a questa cronologia, come a quella del cap. 5, che un valore simbolico. Infatti, che cos' è dal punto di vista cronologico-storico la notizia di Sem che a cento anni di età genera Arphacsad, due anni dopo il Diluvio? Se Noè generò Sem in età di 500 anni, e avvenne il Diluvio nell'età sua di 600 anni, Sem aveva dunque 100 anni precisi, quando ebbe principio il Diluvio. Se dunque Arphacsad fu generato da Sem nell'età di cent' anni, ciò non poté avvenire ch' entro

l'anno del Diluvio, sia che parlisi della concezione o invece della nascita del figlio di Sem. In ogni modo, il dire che la generazione a cent'anni avvenisse due anni dopo il Diluvio, è una stridente contradizione in termini, se le cifre pretendono di avere un senso storico. Ma nella regione dei simboli, l'autore, pur tenendo avvenuta la generazione di Arphacsad nell' anno centesimo di Sem, tuttavia gli preme rendere avvertiti i lettori che nell'anno del Diluvio, entro l'arca, non accadde però concezione né nascita veruna di figli ; non era quello il tempo, in così dolorose circostanze, di pensarvi. La nascita di Arphacsad segue due anni dopo il Diluvio, per notificare che Sem non conobbe la moglie sua, né dette vita al primogenito, se non dopo uscito dall'Arca.

Del resto, il carattere meramente simbolico di questa genealogia, come in quella del cap. 5, apparisce già dall' indole dei nòmi che la compongono. Nessun argomento positivo si ha per concludere che i nomi della presente serie corrispondano a personaggi storici anteriori ad Abramo e nel novero de' padri suoi ; ma invece in più casi; se non sempre, vi possiamo riconoscere il carattere impersonale di simili figurazioni. *Arphacsad*, lo vedemmo, è un nome difficile a identificarsi, come popolo in Mesopotamia del gruppo *semitico;* ma niente ci diceva, nel cap. 10, che fosse per l'appunto il primogenito di Sem. *Selach*, trovato nel cap. 5 nel nome *Metu-Selach*, pare al Gunkel originariamente il nome di un Dio ; ma forse è da identificare con la regione Selach, nella Mesopotamia settentrionale. Il carattere simbolico di *Eber* e *Phaleg*, designativi di popoli, lo rilevammo discutendo la genealogia Jahvista del cap. 10. *Reu* pare al Gunkel identico a quel nome di un Dio, come Selach, che fa parte del nome personale *Reuel* (*Reu è Dio*). *Serug* è il nome di un paese nella Mesopotamia settentrionale. *Nachor*, a vicenda antenato e fratello di Abramo, figura come un gruppo di tribù arabe della regione arabo-sira ; i critici moderni sono anche propensi a riconoscervi originariamente il nome di un Dio. Ipotesi simile è fatta per Terach (siriaco *Tarchâ*, assiro *Turachu; Stambecco*) Dio totemistico della

Siria settentrionale e fra gli Hethei (1). *Haran*, figlio di Terach, è da taluno (Wellhausen, Budde) identificato col paese di Charan che segue dopo; ma in genere i critici preferiscono serbargli una distinta fisionomia, e lo riconoscono invece nel nome *Bet Haran*, *Regione Montuosa* di Moab, reputato figlio appunto di Lot e di Haran.

Gli ultimi sei versi del cap. 11 dànno semplicemente notizia — con nuove designazioni genealogiche — dell'emigrazione di Terach e della sua famiglia dalle regioni d'origine verso il paese di Canaan. Il punto di partenza dell'emigrazione è detto *Ur-Kasdîm*, la città di *Ur dei Caldei* nella Mesopotamia, per distinguerla da altre. Noi oggi conosciamo una sola città di *Ur*, l'antichissima *Uru*, odierna località di Mugheir, nella Bassa Caldea, presso la foce dell'Eufrate e il Golfo Persico. Ma difficile sarebbe l'identificare Uru con la Ur designata nella Bibbia. Dice, infatti, il testo biblico che Terach, migrando da Ur verso Canaan, passò per Charan là dove morì. Ora, è notissima la situazione di Charan, nella Mesopotamia settentrionale. Come, dunque, era possibile che da Ur nella Bassa Caldea, migrando verso Canaan in Palestina, si avesse da passare attraverso la regione di Charan? Il testo biblico apparentemente vorrebbe che l'*Ur dei Caldei* qui nominata fosse città più ancora a settentrione di Charan, rispetto alla Palestina; di guisa che l'emigrante da Ur verso Canaan fosse naturalmente obbligato a passare per Charan. Questa città di Ur per ora è affatto ignota. I critici osservano, a questo proposito, che Uru (Mugheir) in Caldea e Charan erano celebri nell'antichità per il culto religioso della Luna. Da un tal punto di vista essi credono, che la notizia contenuta nella Bibbia di un'emigrazione di Terach, padre di Abramo, da Ur per Charan, dove Terach muore, verso Canaan, voglia dire l'esistenza e la vita di un po-

---

(1) In questo caso, l'introduzione nella genealogia biblica di nomi reputati, presso altri popoli, di Dei, sarebbe a giudicarsi in modo analogo all'Henoch-Enmeduranki ed altri consimili del cap. 5. Nella Bibbia quei nomi non hanno che un valore meramente umano e simbolico.

polo in Charan, che da Ur nella Bassa Caldea ereditasse la religione del culto lunare e quindi migrasse in Palestina. Checché debba pensarsi di questa spiegazione ipotetica, quel che di certamente storico possediamo in questi accenni, i cui nomi ci riportano, per quanto li conosciamo, nella Mesopotamia settentrionale, si è l'origine primigenia, da quei lontani paesi, del popolo Ebreo. Il soffermarci più oltre sul carattere e sul significato della fine del cap. 11, ci trarrebbe fuor dei limiti della storia universale (cap. I-XI) in quelli del popolo Ebreo (cap. XII segg.), e quindi oltre i confini del presente lavoro. Notiamo soltanto, che il nome di *Abramo* (*Padre Eccelso*), a differenza di quelli astratti e simbolici che lo precedono, ha carattere per sè di vero e proprio nome personale, e ci colloca nel campo della storia. Non ci rimane, pertanto, che mettere in rilievo lo scopo inteso dall'autore della genealogia col riunire questi simboli di nomi e di numeri.

X.

Conclusione.

Riuscire a dimostrarlo è facile, dopo quanto siamo andati via via discutendo sul contenuto spirituale e religioso dei capitoli precedenti. La genealogia del cap. 11 continua quella del cap. 5; il sacro scrittore, come allora ha dimostrato la retta linea discendente, per primogenitura, da Adamo a Noè ed al figliuolo Sem, così ora nel cap. 11 mostra che nella guisa medesima da Sem per altra linea discendente si perviene ad Abramo. E Abramo è il patriarca degli Ebrei, dei Figli d'Israele, popolo eletto da Dio alla sua grazia e alla gloria fra tutti i popoli della terra. Al concetto di primogenitura sempre andò unita, agli occhi di un antico orientale, l'idea di aristocratica nobiltà e di preeminenza giuridica, di fronte ai minori fratelli ed ai lor discendenti. Ricondurre perciò in ragione di primogenitura Abramo, patriarca del popolo Ebreo, a Set, terzo figlio di Adamo, che ereditò i privilegi di

Abele ucciso e di Caino maledetto, equivaleva a riconoscere nel popolo Ebreo, se non la primogenitura ossia la nobiltà fisica, una primogenitura morale con la preeminenza giuridica degli Ebrei su tutti gli altri popoli, dinanzi a Dio principio di ogni legge e norma di diritto agli uomini.

Ma questa nobiltà e preeminenza, nel concetto della Bibbia, non si arresta alla persona di Abramo. Per mezzo di Isacco e Giacobbe, secondogenito di fatto, cui vende Esaú la primogenitura di diritto, con Giuda e i suoi figliuoli sino a David, e per tutta la dinastia davidica prima e dopo l'esilio di Babilonia, a vicenda regnante o caduta, la sacra Scrittura, continua la sua dimostrazione fin dove, secondo i Profeti, deve necessariamente pervenire, cioè alla persona del Messia. San Matteo riportando a Abramo, e san Luca addirittura fino a Adamo, la genealogia di Gesú, non han fatto che interpretare, insomma, questa idea dei Profeti, aggiuntavi la fede cristiana, che in Gesú fosse da riconoscere il vero figlio di David e dei Patriarchi, cioè a dire il vero Messia (1).

E qui si manifesta l'alto pensiero da cui l'agiografo è stato mosso a creare od accogliere queste simboliche genealogie della Genesi. Egli ha voluto pertanto riconoscere l'unità fisica, ma soprattutto religiosa e morale, del genere umano. Tutti siamo fratelli in origine e per natura ; tutti figli del medesimo padre, specialmente entro i limiti del mondo morale ; tutti già solidali nel peccato, e solidali poi nella redenzione. La perfetta uguaglianza, l'intima comunione, la solidarietà morale di tutti gli uomini fra loro, nel male come nel bene, ecco quel che vogliono esprimere le nostre genealogie. Esse vogliono dire, cioè, che, sin dall'inizio del mondo, nessun atto morale dell' uomo fu indipendente e solitario mai, rispetto agli altri uomini ; chi bene opera, fa la sua

(1) Naturalmente la questione relativa al carattere e al valore proprio delle genealogie evangeliche resta per noi del tutto impregiudicata. Luca e Matteo non potevano che citare la Genesi nel senso in cui era stata composta dagli agiografi.

propria felicità e l'altrui; chi opera male, è causa non soltanto della propria rovina, ma di quella degli altri. Qui è il grande principio della responsabilità nell'azione morale dell' uomo, di fronte agli uomini.

Questo non è, però, che un mezzo termine di passaggio ad affermazioni più alte. Il sacro scrittore offre nelle genealogie come la quintessenza, a dir così, di tutta la storia, o meglio la vita dell' umanità dalle origini alla nascita di Abramo, patriarca degli Ebrei. Egli ammette, per principio, che il suo popolo Ebreo è la più nobile e più degna fra quante nazioni hanno un nome sopra tutta la terra; che il suo popolo è insomma l'aristocrazia dell'uman genere. Le genealogie che precedono la nascita di Abramo non solo hanno lo scopo di affermare la solidarietà dei Figli di Israele e di tutti gli altri popoli con Adamo, il gran peccatore, ma di far vedere, eziandio, che il popolo Ebreo legittimamente ereditò la sua propria nobiltà dai padri, da Abramo a Adamo, per diritto di primogenitura. Questo diritto, per sé, non si fonda esclusivamente sulla bruta materia; altrimenti ne godrebbero prima i figli di Caino e quindi i figli di Ruben. Quel diritto, invece, con tutti i suoi privilegi innanzi agli uomini e a Dio, ha incrollabile fondamento nello Spirito, e ha valore soprattutto nel mondo morale. Caino primogenito, che ha peccato uccidendo il suo fratello Abele, cede tutti i diritti al terzogenito Set; così pure andranno a Giuda i diritti di Ruben; perché fonte di ogni diritto è il giudizio di Dio, e Dio giudica soltanto il valore morale dello spirito.

Adunque, per diritto di Dio, fondato su princìpi morali, Israele è fra i popoli tutti della terra il più nobile. Ma in che consiste la nobiltà, la primogenitura morale del popolo d'Israele? Appunto, nella grande missione ch'egli ha da compiere nella storia umana come popolo e padre del Messia. Israele è il primogenito morale dei popoli in Giuda ed in Set, perché a lui, per grazia di Dio, spetta il dovere sublime di trasmettere fino al Messia il principio della religione vera, della comunione con lo Spirito, onde procede l'essere d'ogni creatura. Nel Messia e per il Messia, Israele ha ragion di nobilissimo, di primogenito fra tutti i popoli. Se il Messia,

il Profeta supremo, cioè, della verità religiosa, della Religione per eccellenza, fosse uscito da un popolo diverso dagli Ebrei, quel popolo e non Israele, nella sostanza del concetto biblico, sarebbe stato il più nobile, il primogenito dei popoli. Perché qui non si tratta di primogenitura fisica, esclusa anzi in Caino ed in Ruben; ma di primogenitura morale per uno scopo religioso. Adamo, il primo e il più nobile degli uomini, peccando rovinò dall'altezza della sua gloria, non solo per sé, ma per Caino, per Ruben, per tutti i lor discendenti, cui altro non rimase che il dolore e la morte. Tutto il genere umano, dopo il grande peccato che ne ha corrotto la primogenitura fisica, non ha diritti di nobiltà che nel campo morale, per cui riacquisterà il paradiso perduto, e fruirà nuovamente della grazia concessagli per redenzione di Dio. Ed a chi mai, dopo la rovina di Adamo, può fra gli uomini tutti competere diritto sovrano di primogenito? San Matteo e san Luca lo dicono: a Gesù, Figlio di Abramo e Figlio di Dio.

INDICE

Biblioteca Scientifico-Religiosa - Firenze

Papiri evangelici del Nuovo Testamento tradotti e illustrati da E. PISTELLI. In-8° gr. con una fototipia. Firenze, 1906. Cent. 70.

Il "Pater Noster" illustrato nel testo originale da E. PISTELLI. In-8° gr. Firenze, 1907. Cent. 70.

La veracità storica dell' Esateuco, ossia **I libri di Mosè e la critica moderna,** di G. P. BONACCORSI (X). In-8° gr. Firenze, 1902. L. 1.

L' originale ebraico dell' Ecclesiastico, recentemente scoperto, di F. MARI. In-8° gr. Firenze, 1903. Cent. 70.

Il Salmo "Dixit Dominus" tradotto e illustrato sul testo originale, di F. SCERBO. In-8° gr. Firenze, 1901. Cent. 50.

Gli epinicii di Mosè e di Debora, tradotti e illustrati sul testo originale, di F. SCERBO. In-8° gr. Firenze, 1901. Cent. 70.

La Bibbia e i monumenti di Ninive e Babilonia, di B. TELONI. In-8° gr. Firenze, 1901. Cent. 70.

Le monete del prezzo di Giuda. Ricerche di Numismatica biblica di L. DE FEIS. In-8° gr. Firenze, 1902. Cent. 50.

Le odierne tendenze dell' Islamismo di A. C. NALLINO. In-8° gr. Firenze, 1902. Cent. 50.

La religione di Leone Tolstoi, di G. GABRIELI. In-8° gr. Firenze, 1901. L. 1.

I due poemi arabi del "Mantello", ossia **Storia critica delle origini dell' Islamismo,** di G. GABRIELI. Un bel volume in-8° gr. Firenze, 1901. L. 2.

Prometeo, storia del mito religioso ellenico, di N. TERZAGHI. Un vol. in-8° gr. Firenze, 1904. L. 2.

La biologia moderna e la ipotesi dell' evoluzione, di L. FRANCESCHI. In-8° gr. Firenze, 1907. Cent. 70.

La conversione religiosa. Saggio di Psicologia, di L. VISCONTI. In-8° gr. Firenze, 1907. Cent. 50.

L' eloquenza di S. Bernardino da Siena e la Scolastica, di A. BELLOMO. In-8° gr. Firenze, 1906. Cent. 70.

San Miniato a Firenze. Storia e leggenda, di L. P. LUGANO. In-8° gr. con una fototipia. Cent. 70.

Alcune copie dell' annata 1907 degli *Studi Religiosi,* rimangono disponibili. È un volume di ben 800 pagine in-8° gr. contenente lavori originali del SEMERIA sul vero autore dell' *Imitazione di Cristo,* del PISTELLI sul *Pater Noster,* del MINOCCHI, circa il suo *Viaggio in Palestina* e sul *Cattolicismo in Germania,* del FRANCESCHI sulla *Biologia moderna e l' evoluzione,* del MARI sull' *Antica religione persiana,* del BATTAINI sul *Rinascimento cattolico in Inghilterra,* del PALMIERI sulle *Condizioni politico-religiose della Polonia,* ecc. ecc.; di più, articoli, recensioni, notizie atte a illustrare la situazione del cattolicismo nell' anno del Sillabo di Pio X, quivi riferito e interpretato, e dell' Enciclica *Pascendi.*

Prezzo del grosso volume: L. **10**; si cede, con i due volumi sulla Genesi, al prezzo di favore di L. **12,60.**

L' amministrazione della *Biblioteca scientifico-religiosa* inoltre s' incarica di provvedere fascicoli e annate precedenti degli *Studi Religiosi,* nonché raccolte complete della rivista.

DELLO STESSO AUTORE

La Genesi, con discussioni critiche. Parte prima; sezione prima, cap. I-III, con due ampie discussioni sulla Cosmogonia biblica e sul Paradiso terrestre. Un volume in-8° gr. Firenze, 1908. L. 2,50.

L'Enigma della Genesi, nel pensiero antico e moderno. Conferenza. In-16°. Elegante volumetto. Firenze, 1903, Cent. 50.

I Salmi messianici. Saggio di un'edizione critica del testo ebraico, con versione italiana. Elegante fasc. in-8° gr. L. 1.

Il Salterio davidico. Nuove ricerche di critica biblica. In-8° gr. Firenze, 1905. Cent. 70.

Il Cantico dei Cantici, tradotto e commentato, con uno studio sulla donna e l'amore nell'antico Oriente. Edizione di lusso in-16° gr. Roma, 1907. L. 2.

Le Lamentazioni di Geremia, tradotte e commentate, con uno studio sulla poesia elegiaca nell'antico Oriente. Un vol. in-32°. Roma, 1898. L. 1,25.

La Découverte du texte hébreu original de l'Ecclésiastique. Un fascicolo in-8° gr. Fribourg, 1897. L. 1.

Origini e vita storica della lingua ebraica. Opuscolo in-8° gr. con un quadro comparativo dell'alfabeto antico. Firenze, 1902. L. 1.

Il Nome di Maria. Saggio critico-storico. Un vol. in-16°. Firenze, 1897, L. 1.

Tre mesi in Palestina. Relazione di un viaggio in Oriente, contenuta nel fascicolo luglio-agosto 1907 degli *Studi Religiosi*. L. 2 il fascicolo.

La questione del divorzio nella Bibbia. In-8° gr. Firenze, 1902. Cent. 50.

Gli Studi religiosi in Italia. Un fascicolo in-8° gr. Firenze, 1901. Cent. 70.

La nuova cultura del Clero. I. *Genesi degli Studi religiosi moderni;* II. *La nuova apologia del Cristianesimo.* Lavoro contenuto nel fascicolo marzo-aprile 1906 degli *Studi Religiosi*. L. 2 il fascicolo.

Il Dogma della Redenzione. Saggio di teologia storica, contenuto nel fascicolo settembre-ottobre 1906 degli *Studi Religiosi*. L. 2 il fascicolo.

La " Legenda trium Sociorum ". Nuovi studi sulle fonti biografiche di san Francesco d'Assisi. Un vol. in-8° gr. con una fototipia. Firenze, 1901. *Esaurito.*

La " Leggenda antica ". Nuova fonte biografica di S. Francesco d'Assisi, tratta da un codice Vaticano; con un'Introduzione storica. Un volume in-8° gr. Firenze, 1905. L. 5.

La Questione francescana, o le fonti biografiche di S. Francesco d'Assisi. In-8°. Torino, 1902. L. 1.

La protezione degli animali e la pietà cristiana. In-8°. Dedicato al Nome Augusto di S. M. la Regina Madre e pubblicato dalla Società Romana per la protezione degli animali. Roma, 1906. Cent. 70.

Bellosguardo a Firenze. Memorie storiche e letterarie. Edizione di lusso in-4°, con finissime incisioni e un autografo di Galileo. Firenze, 1902. L. 5.

Gli Italiani nel Caucaso, in Siberia e in Manciuria. Relazione presentata (ottobre 1904) al R. Ministero degli Esteri. Roma, 1905, in-8°. L. 2.

N. B. – Per ordinazioni complessive si accorda un notevole sconto sui prezzi segnati. Rivolgersi direttamente al prof. SALVATORE MINOCCHI presso la *Biblioteca Scientifico-Religiosa - Firenze.*